ا ر ٦ ١ ٢ ١
ت . ز

تشنيف المسامع بجمع الجوامع هـ ١ ، تأليف محمد بن بهادر ابن عبد الله المصري ، الزركشي ، الشافعي ، بدر الدين ابو عبد الله (٧٤٥-٧٩٤ هـ) . كتب بعضه في القرن العاشر وبعضه الآخر في الحادي عشر الهجري تقديرا .

٣٣٦٥

٣٠٧ ق ١٩-٢٩ س ١٧×٢٧ سم

نسخة حسنة ، خطها بعضه مغربي وبعضه نسخ معتاد ، عليها بعض الشروح والتعليقات ، مطبوع.

معجم المؤلفين ٩ : ١٢١-١٢٢ ، معجم المطبوعات ١: ٩٦٨

١- اصول فقه أ- الزركشي ، محمد بن بهادر ٧٩٤-هـ ب- تاريخ النسخ .

١/٥٠٢ ف
١٢٩٩/١١١٧

مكتبة ... قسم المخطوطات
اسم الكتاب تشنيف المسامع بجمع الجوامع ج١ الرقم ٣٣٣
اسم المؤلف الزركشي محمد بن بهادر (٧٩٤ هـ)
تاريخ النسخ [illegible]
عدد الاوراق ١٣٠ ق
ملاحظات في اصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله رب العالمين حمدا يليق بجلاله والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد وآله وصحبه ولما كان كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه لقاضي القضاة أبي نصر عبد الوهاب بن الشيخ الإمام أبي الحسن السبكي رحمه الله مجمع من الكتب التي دقت مسالكها ورقت مداركها لما اشتمل عليه من النقول العجيبة والمسائل الغريبة والحدود المنيعة والموضوعات البديعة مع كثرة العلم ووجازة النظم من علامة الزمان وأصبح اللاحق يقول للأول لم يترك الأول للآخر ومن أقصر الناس إلى حل معاقده وبيان مقاصده والوقوف على كنوزه ومعرفة رموزه وليتيسر عليه ما يقع بعده المسالك [illegible] أن مؤلفه أجاب عن مواضع قليلة من ذلك فاستخرت الله تعالى في تعليق نافع عليه يحل مقفله ويوضح مشكله ويستخرج غرائبه ويظهر عجائبه من تتبع عن الإملال المخل ملخصا عن الإطناب الممل والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم بالفوز بجنات النعيم

وسميته تشنيف المسامع بجمع الجوامع ص نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها ش الحمد الثناء بالوصف الجميل على جهة التفضيل هذا أحسن ما حدود به فالثناء جنس وبالجميل فصل يخرج الثناء على غيره ومنه فاثنوا عليها شرا والفصل الثاني يخرج نحو أنك أنت العزيز الكريم وافتتح المصنف بالجملة الفعلية دون الاسمية لدلالة الفعلية على التجدد والحدوث بخلاف الاسمية فإنها مسلوبة الدلالة على الحدوث وضعا ولما كان هذا الكتاب من النعم المتجددة كان أنسب أن يؤتى بما يدل على التجدد وافتتح المصنف بهذا عن سؤال عدم تأسيه بالقرآن في الافتتاح بالجملة الاسمية فإنه قديم لم يحدث ولم يتجدد فالاسمية به أنسب وهذا معنى لطيف استنبطه وبه يعتذر من افتتح كتابه بالجملة الفعلية كالغزالي والرازي وغيرهما قلت وحيث كان حمد النعم بالصيغة المتضمنة للإلزام وهو أخص [illegible] لأن النون لا تصلح هنا للجماعة فإن تصنيف الكتاب خاص به وهو إنما يكون للمتكلم وحده إذا كان معظما نفسه وهو غير لائق هنا وقد يلتزم الأول ويدعى شمول النعمة [illegible] بذلك له ولغيره بالانتفاع أو يكون الجمع باعتبار

التجمع في

التجمع في البيان لكن يمنع من هذا قوله ونضرع إليك في منع الموانع عن إكمال جمع الجوامع فإن هذا خاص به وقد حكى الجعبري في شرح اللمحة خلافا في علة نون الجمع في كلام الله تعالى فقيل للعظمة وليس بمخلوق أن يتنازعه فيها بعض هذه الكثرة استعمال الملوك لها في قولهم نحن فعلنا وقيل في علتها لما كانت تصاريف أقضيته تعالى تجري على أيدي خلقه تنزلت أفعالهم منزلة فعله فلذلك ورد الكلام مورد الجمع فعلى هذا القول يجوز أن يستعمل النون كل من لا يباشر العمل بنفسه وأما قول القائل نحن نشرح ونحن نبين فمفسوح له لأنه مخبر بنون الجمع عن نفسه وأهل مقالته انتهى وذكر ابن السيد في الانتصار نحوه وزاد وجها آخر وهو أن الرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعة وينزل منزلة عدد كثير في فعله وعمله ولهذا قال له أنها جمعي سبحان كل الصيد في جوف الفرا والزمخشري استغنى الفعل بالجملة الفعلية أي حيث قال الله الحمد أن جعلني من علماء العربية فإن هذا خاص به وليس له تعلق بأهل مقالة قوله في الكشاف الحمد لله الذي أنزل القرآن الخ والكشاف بالاسمية لأن النعمة التي ذكرها في الفعل خاصة به وفي الكشاف عامة وفي التعبير بالمضارع فائدة أخرى كما قاله الزمخشري عند قوله تعالى الله يستهزئ بهم وأما اللهم فلا خلاف كما قاله ابن السيد أن أصله يا الله وأن الميم زائدة ليست بأصل في الكلمة ثم اختلفوا بعد ذلك في هذه الميم على ثلاثة مذاهب أحدها مذهب سيبويه والبصريين أنهم زادوا الميم في آخره عوضا عن حرف النداء ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا الله أمنا بخير أي اقصدنا بخير ثم حذف للاختصار ولكثرة الاستعمال ورد بعضهم إجراء هذا التقدير في أكثر المواضع كقوله تعالى وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا [illegible] ولو كانت الميم عوضا من أمنا لما احتاج الشرط إلى جواب لأن الفعل حينئذ يكون الجواب وهو أمنا والثالث أن الميم زائدة للتعظيم والتفخيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت في زرقم لشدة الزرقة وابنم في الابن قال ابن السيد وهذا أمر خارج عن مذهب سيبويه لأنه لا يمنع أن يكون للتعظيم وإن كانت عوضا عن الياء كما أن التاء في قولنا تالله بدل من الباء وفيها زيادة معنى التعجب قال وهذا القول أحسن الأقوال وذكر ابن ظفر في أول شرح المقامات أن الله للذات والميم للصفات فجمع بينهما إيذانا بالسؤال بجميع أسمائه وصفاته ونقل عن بعضهم واحتج بقول الحسن البصري اللهم مجمع الدعاء وقول النضر بن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع أسمائه فكأنه قال يا الله

نون الجمع في كلام الله تعالى

قول القائل نحن نشرح ونحوه

التي له الاسماء الحسنى ولهذا قيل انه اسم الله الاعظم وبذلك يظهر ايضا حسن ابتداء
المصنف بها وقوله على نعم التنكير فيها للتعظيم بدليل الوصف وعلى إمّا للتعليل على رأي
الكوفيين أو بابها للاستعلاء لما فيه من الاشارة الى تفخيم الحمد لكن الاستعلاء على النعمة
غير مناسب وكان الاحسن تجنبها هنا بانها انما تستعمل في جانب النقمة وترد في جانب النعمة
واستعمالات القرآن والسنة على ذلك ومن الحديث كان اذا راى ما يكره قال الحمد
لله على كل حال واذا راى ما يعجبه قال الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات واما قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم فلما في ذلك الهدى من استعلاء التكبير برفع الصوت
والنعم جمع نعمة وهي اليد والصنيعة والمنة وما انعم به عليك قاله الجوهري والمراد
هنا الجمع وقوله بمعنى يعلم يقال اذنتك الشيء اعلمتكه وقيل الراغب بالعلم الذي
يتوصل اليه بالسماع لا مطلق العلم والاذن بهذا ابلغ من الاعلام كما ان الاكتساب ابلغ
من الكسب وهو اخذ الشيء بعد الشيء واحدا الاولى بعد الثناء لتوافق الزاي والالف
في الجهر وفائدة اللفظ وهو ماخوذ من قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ص ونصلي على
نبيك محمد هادي الامة الى رشادها ش الصيغة صيغة خبر والمقصود الطلب ليكون امتثالا
لقوله تعالى صلوا عليه وهو من عطف الانشاء على الانشاء اذ لو قدر خبرا لزم عطف الخبر على
الانشاء وهو ممتنع عند البيانيين ولو قدر هنا اراد تكلم ببعض ومتى والصلاة من الله
بالرحمة ومن الادميين بالدعاء وفي الاول بان الرحمة معلقها يتعدى والصلاة معلقها خاص
ولا يحسن تفسير الخاص بالمتعدي وبانه يلزم جواز رحم الله عليه والتكرار في قوله تعالى صلوات
من ربهم ورحمة ولهذا استعملها بعضهم في الله بالمغفرة لاجل ذكر الرحمة معها وفي الثاني
بانه يلزم جواز دعا عليه واجيب بانها انما تضمنت معنى العطف والتحنن
عديت بعلى والاحسن ما قاله القرافي وغيره ان الصلاة موضوعة للقدر المشترك وهو
الاعتناء بالمصلى عليه والنبي اختلف في لفظه ومعناه اما لفظه فاختلف في انه مهموز
او لا فقيل ليس بمهموز من النبوة وهو ما ارتفع من الارض سمي نبيا لارتفاعه وشرفه وهذا اختاره
الجوهري في باب المعتل واحتج عليه الاخفش بقوله تعالى ويقتلون الانبياء قال وهذا الجمع
غير المهموز كصبي واصبياء ولو كان مهموزا لقيل نبئاء ككريم وكرماء وقيل مهموز
من النبا بمعنى الخبر وانما تركوا الهمز تخفيفا وهي قراءة نافع النبيء والانبياء والنبوءة في جميع القرآن بالهمز
الا من شعبان وهبت نفسها للنبي لا تدخلوا بيوت النبيء وفي مستدرك الحاكم ان اعرابيا قال
يا نبيء الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنبر اسمي قال الجوهري نهى عن ذلك لانه يقال
نبأت من ارض الى ارض اذا خرجت منها الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله

ای یا من خرج

2

يا من خرج من مكة الى المدينة وقال الزمخشري هو من النبوة بمعنى الرفعة فجعلوا ابلغ من الهمز لانه
ليس كل نبي رفيع المحل وليس كذلك بل كل نبي رفيع المحل وان كان بعضهم ارفع من بعض
وهذا انهى عن الهمز وقال ابن خروف في شرح الكتاب انما نهى من حققه من اهل التخفيف
وهم قليل وجماعة العرب من اهل التخفيف والتخفيف على البدل والقراءة بالتخفيف صيغة
لم يقرأ به في السبع غير الحرميين انتهى وكذا قال ابن رشد وهو كسائر ما ابدل فانه لا يجوز
رده الى الاصل الا في ضرورة فلذلك انكر النبي صلى الله عليه وسلم الهمز وان كان هو الاصل
ومن حمل هذا الحديث قوم من الجهال باللغة حتى زعموا ان النبي مشتق من النبوة وهذه
جرأة على الانبياء لان النبوة لم تبعث بالارتفاع كما ظنوا وانما يقال لذلك نباوة ونابى
وليس من انباء وكذلك انباء من الارض لما غلظ ونتو على ما حوله فامتنع منه الفاصل
وليس هو انشاء فيعطي ما هو وصف له معنى وقال الفارسي في كتاب الحجة من حقق الهمز
في النبي فكانه رد الشيء الى اصله الى الموضع استعماله كرد وزغ جمع كان الاصل فيه التخفيف
قال سيبويه بلغنا ان قوما من اهل الحجاز من اهل التحقيق يحققون نبي وبرية قال وذلك
رديء وانما استرداء لان الغالب في مثله التخفيف على وجه البدل من الهمز وذلك
الاصل كالمرفوض فضعفه عندهم لاستعمالهم فيه الاصل الذي قد تركه سائرهم لكن النبي
الهمز فيه غير الاصل قال الفارسي فاما ما يروى من انكار النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا خاتم النبآء
بالهمز فالذي اراه من اهل النقل من ضعف اسناده قال ومما يقوي تضعيفه ان من مدح
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا خاتم النباء لم يؤثر فيه انكار عليه ولو كان في واحد نكير
لكان الجمع كالواحد وايضا فلم يعلم انه عليه الصلاة والسلام انكر على الناس ان يتكلموا بلغاتهم
واما معناه فقيل هو والرسول بمعنى واحد والصواب تغايرهما واختلف في التمييز بينهما
والمعتمد ما قاله الحليمي وغيره ان النبي مشتق من النبا وهو الخبر الا ان المراد هنا خبر
خاص عن ذكر من الله تعالى فان نوى قصد على شريعته فان انضاف الى هذا التوقيف امر بتبليغه
الناس ودعائهم اليه كان نبيا رسولا والا كان نبيا غير رسول ثم ذكر ستة وأربعين
خصلة يجتمع بها النبي وحاصله ان النبي مشتق من النبا هو او هي اليه فان انضاف
اليه الامر بالتبليغ كان رسولا نبيا والا كان نبيا لا رسولا فالنبي اعم فكل رسول نبي ولا
ينعكس وفي كلام الحليمي فائدة وهي تقييد الوحي بالشريعة فان لم يكن هذا خرج وحيه الى
ام موسى ومريم ولعله بناه على عدم نبوتهما وفيه خلاف ذكره في اصول الدين في هذا
الشرح وظهر بما ذكرناه افضلية الرسالة على النبوة ويخرج منه منازعة المصنف في ايثار
منافعة النبوة على الرسالة لعله ما اشار اليه الشيخ عز الدين من تفضيل النبوة على الرسالة
وجهة شرف التعلق والراجح خلافه وعليه نقرر اخر وهو عدم تسليمه وقد قال العلماء

يجمع ابواب الصلاة عن التسليم و قوله هادي الامة ماخوذ من قوله تعالى وانك لتهدي الى
صراط مستقيم وفسر الراغب الهداية بانها الدلالة قال واما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم فهو على التهكم وفي الحديث يا ايها الناس انما انا رحمة مهداة
بضم الميم معناه ان الله اهداني الى الناس وكان ابن البرقي يقوله بكسر الميم من الهداية وكان
ضابطا فكما امتن صلى في العفو واللطف والرفق فانه اهداه لانه بعث صلى الله عليه وسلم
هاديا كما قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم والرشاد ضد الغي ص وعلى اله وصحبه
ما قامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها ش كان الاولى اضافة
ءال الى الظاهر لانه الوارد في السنة وللخروج من خلاف من منع اضافته الى الضمير كالكسائي
والنحاس والزبيدي قال ابن مالك وقد ثبتت اضافته الى مضمر وقيل لرسول الله صلى الله عليه
وسلم من ءالك يا رسول الله قال ءالي كل تقي الى يوم القيامة اخرجه تمام في فوائده
وقيل انه اسم جمع لا واحد له من لفظه وفسره سيبويه فيما حكاه ابن عصفور بالقوم الذين
يؤولون اليه من المضاف اليه وهو مشترك في ان ءال الشيء اصله اهل حكاه عن النحاس وقال الامام
في تفسير سورة مريم ان الال خاصة الرجل الذين يؤول امرهم اليه للقرابة تارة وللصحبة اخرى
كال فرعون وللموافقة في الدين كال النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وهو يحسن بجمع الاقوال
وبعضهم انه مشترك ولا يستعمل الا في التعظيم وال صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو
المطلب وقيل جميع الامة وقيل اولاد فاطمة رضي الله عنهم و الاصحاب جمع صاحب
وهو مسلم راى النبي صلى الله عليه وسلم وحذو الاول لشرفهم وعطف الاصحاب عليهم لان
بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الصحابي الذي هو من بني هاشم او بني المطلب من الال والصحب
من الصحابة وسلمان مثلا بالعكس و قوله ما قامت في موضع نصب اما مصدرية والطروس جمع طرس
بكسر الطاء فسره الجوهري بالصحيفة ثم قال ويقال هي التي محيت ثم كتبت وعلى هذا
اقتصر في المحكم وحكى فيها لغة اخرى طلس باللام بدل الراء قال الغزالي في احكام
القرءان الكتاب الذي قد محي ما فيه ثم كتب وقيل هو الصحيفة بعينها وانما يقال للممحي
محي طلس وحكي فيه طرس وطرس بالكسر والصاد واستعمال المصنف عيون الالفاظ
استعارة ورشحها بالبياض والسواد فانهما من لوازم العيون وفيه لف ونشر مرتب
فالبياض للطروس والسواد للسطور ووجه استعمال الطروس للصحيفة البيضاء وفيه ما
سبق وفي الطروس والسطور جناس التغليب لاختلافهما في ترتيب الحروف فهو نظير اللهم
استر عوراتنا ومقصود المصنف تابيد الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم على الدوام اذ لا تزال الطا
يفة من الامة على الحق حتى تقوم الساعة ووجود الطروس من لوازم بقائها فعبر باللازم واراد
الملزوم وخص التعليق على ذلك دون غيره من الاشياء لتوقف العلم المبعوث به النبي الكريم

ص ونضرع

ص ونضرع اليك في منع الموانع عن اكمال جمع الجوامع الاتي من فن الاصول
بالقواعد القواطع البالغ من الاحاطة بالاصلين مبلغ ذوي الجد والتشمير الوارد من زهاء
مائة مصنف منهلا يروي من الجهل بزبده ما في شرحي على المختصر والمنهاج مع مزيد
كثير ش ضرع الرجل ضراعة خضع وذل قال الفراء يقال جاء فلان يتضرع ويتضرع اذا
جاء يطلب اليك الحاجة ولا شك ان التضرع ابلغ فانه نهاية السؤال ملحقا الشئ ذال
المصنف و في منع متعلق بنضرع و عن متعلق بمنع واصله نتضرع ثم اخذ عنوانه الطلب
الله تعالى رفع الموانع العائقة عن اكمال هذا الكتاب وذلك يلزم منه طلب الكماله
وكانه الحالم لطلبه ابتداء لانه قد يكمل ما تاخر قبل رفع الموانع اضطرارا و الاتي صفة
لجمع الجوامع وهو اسم فاعل من اتى بمعنى جاء ومنه قولهم ما فات ما هو ات و بالقواعد
متعلق به و من فن الاصول متعلق بالقواعد و من للبيان والفن النوع قال الجوهري
الرجل يتفنن في الامور يتنوع والفنون الانواع والافانين الاساليب والاغصان واللام
في الاصول للاستغراق ليعم اصول الفقه واصول الدين لكن تثنيته في قوله بعد
في الاحاطة بالاصلين والقواعد والقواطع اجناس الحقيقة لان اتفاق الكلمتين في عدد
الحروف والهيئات واختلافهما في الاخر هو نظير قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن
وفي التشمير بالبالغ والاحاطة من النهاية في الاطلاع على الاصلين مما يخفى و مبلغ
منصوب بالبالغ والجد بكسر الجيم الاجتهاد و زهاء مائة اي قدر مائة من قولهم هم زهاء كذا وكان
الفقهاء في باب الوصية يذكرونه كثيرا لان كلام الخفيف يقتضي انها مفتوحة فانه ذكرها في باب
ما جمع ولكن صاحب الصحاح ذكرها في الفتح وعلى الفتح اقتصر صاحب المشارق قال ويقال
لهاء بالكاف بدل الزاي و يروي بفتح اوله من الري وهو الشبع من الماء يقال منه رويت بكسر
الواو واروي ريا وريا وفي الحديث رويت بالفتح وما احسن قول بعضهم رويت وما
رويت من الرواية بين بفتح الاول ويجوز ضمها لانه يقال مار وامار بمعنى من قولهم مار
اهله يميرهم اذا حمل لهم الميرة وهي الطعام ومنه قولهم ما عنده خير ولا مير ص وينحصر
في مقدمات وسبع كتب ش الانحصار مطاوع حصر وهو الفعل اي يطاوع فعل الثلاثي
نحو ضربته فانضرب ونحو في الرباعي نحو ازعجته فانزعج قال ابو السعادات واهل
التصريف قال تعالى واحصروهم وانحصار الشئ في اشياء يكون على وجهين احدهما
انحصار جزئي باته كانحصار الكلمة في الاسم والفعل والحرف والثاني انحصار في اجزاء
كانحصار الكلام في الاسم والفعل والحرف ايضا والفرق بينهما ان اسم المحصور في الاول يكون
صادقا على كل واحد من الاشياء المحصور فيها هو بخلاف الثاني والضمير في قوله وينحصر
ان كان يعود على هذا المختصر المدلول عليه بقوله في الخطبة جمع الجوامع الاتي في

من الاصول بالفوائد عن الفوائد فان جمع الجوامع يشتمل على غير المقدمة والسبعة كتب
من علم اصول الفقه فيقال ان مرحلة المقدمات من اصول الفقه وغيره من قواعد المنطق
ونحوها فلا يعد من اصول الفقه فلا يكون وخاتمة التصوف فلا اختصار واما ان يجوز
على ما في شرحي على المختصر فلا يكون جزءا منه لخروجها عنه اصطلاحا ومن يجاب بانه
لما توقفت الاصول عليها جعلها جزءا منه على طريق التغليب ووجه الانحصار في ذكره
ان ما تضمنته الاصول اما مقصود بالذات اولا والثاني المقدمات اذ لا بد ان يتوقف
عليه المقصود والاول يحتاج اليه والاول لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث
اما عن نفس الاستنباط وهو الاجتهاد واما عما تستنبط هي منه اما عن تعارضها وهو
الترجيح اولا وهو الادلة والاستدلال ص الكلام في المقدمات ش جمع مقدمة هي في اصطلا
ح الحكماء القضية المجعولة جزء الدليل كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب
فينتج ان العالم له سبب وكل واحدة من هذه تسمى مقدمة، اما عند المتفقه فما يتوقف
عليه حصول اول الشيء وهو مراد المصنف وهي اعم من الاولى فالمقدمة لبيان المواضع
والفصول التي عنها هنا بالكتب لبيان المقاصد وهي ماخوذة من مقدمة العسكر
وهي اول ما يبدو منها الفتاة فمن اخذها باعتبار المفعولية بمعنى قدمه على المقصود
لاعانته على فهمه وكسرها باعتبار الفاعلية بمعنى متقدمة من قوله تعالى لا تقدموا
بين يدي الله ورسوله فعل والكسر اشهر وكانهم لحظوا انه لما وجب تقديمها بالذات اشت
لاشتمالها ما يعرفها عليها رجح تقديم الفاعلية فيها للاشعار بانها تقدمت بنفسها
بخلاف الفتح ص اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها ش الدلائل جنس
والاجمالية فصل اخرج به الادلة التفصيلية بحسب مسئلة مسئلة وهو الفقه ومعنى
الاجمالية كما قال ابو الحسين في المعتمد انها غير معينة لانا اذا تكلمنا في ان الامر
للوجوب لم نشر الى امر معين ونحو ذلك النهي والاجماع والقياس وليس كذلك ادلة الفقه
لانها معينة نحو قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات قال وبهذا اقول من قال
اصول الفقه ادلة الفقه يلزم عليه ان يكون كلام الفقهاء في ادلة الفقه المعينة كلاما
في اصول الفقه فلهذا قيد بالادلة الاجمالية انتهى وهذا هو المختار في تعريفه اعني ان
الاصول نفس الادلة لا معرفتها لان الادلة اذا لم تعلم لا تخرج عن كونها اصولا وهو اخص
ذوي المختار كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والرازي والامدي وغيرهم واختاره الشيخ
تقي الدين في العنوان وقيل بل اصول الفقه معرفة الادلة وعليه جرى في المنهاج
وكذا ابن الحاجب الا انه عبر بالعلم بها ووجهه بعضهم بان العلم بالادلة يوصل الى
المدلول والادلة لا توصل الى المدلول الا بواسطة العلم بها والحاصل ان الادلة لها حيثيتان

في انفسها

موضوع

في انفسها من حيث دلالتها ومن حيث تعلق العلم بها فهل موضوع اصول الفقه
تلك الحقائق او العلم بها والمختار الاول لان اهل العرف لا يفهمون العلم واصولا
ويقولون هذا كتاب اصول ولان الاصول لغة الادلة فجعله اصطلاحا نفس الادلة
اقرب الى المدلول اللغوي ومن هاهنا جعل المصنف وغيره الفقه العلم بالاحكام
لا نفسها لانه اقرب الى الاستعمال اللغوي اذ الفقه لغة الفهم وليس كذلك الاصول
وبهذا ينقطع سؤال جعل الاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام وهذا تقوية كلام
المصنف وفيه كلمات الاولى انما عرف اللقبي لا الاضافي بدليل انه لم يعرف الاصول
بمفرده وحينئذ فكيف يصح جعله نفس الادلة فان اللقبي هو ما نقل عن الاضافة
وجعل علما على الفن وكيف يصح ان يحكى معه قولا انه معرفة الادلة واللقبي
ليس فيه ذلك فانما يتوارد على محل واحد بل هما متغايران لمقصودين متغايرين فمن
قصد الاضافي فسره بالادلة ومن قصد اللقبي فسره بالعلم بها ولهذا المراجع ابن
الحاجب بينهما عرف اللقبي بالعلم والاضافي بالادلة ومن اورد عليه ان اصول الفقه
نفس تلك القواعد لا العلم بها لثبوتها في نفس الامر علم بها او لا فقد غفل عن

معنى

هذا المعنى ولم يقع على مراده فانه قبل النقل بمعنى الادلة واما بعده صار اصول الفقه
علما لاصوله كما يقال سورة البقرة ثم يقال البقرة باعتبار النقل الى علم السورة
وامام الحرمين صرح فيه بالادلة قال شارحه الابياري اراد الاضافي ثم المصنف مع
وقدمه الشيخ الامام ان شعر ذلك فما خالف عبارة المنهاج والمحصول
مع ان كلا منهما حد اللقبي بالبسط وحد العلم بالادلة والامام جعله عبارة عن الثلاثة
فلم وتابعه الهندي وقاله قبلهما ابن برهان في الاوسط ونقل اجماع المتقدمين
على ان ادلة الفقه تسمى اصول الفقه والناظر فيها يسمى اصوليا وقال ابن السمعاني
اصول الفقه عند الفقهاء طرق الفقه التي يتوصل بها الى معرفة الاحكام
انتهى وعلى رفع الخلاف فانه يتوقف الفقه على هذه الحقائق ويتوقف على
العلم بها فيجوز حينئذ اطلاق اصول الفقه على الادلة نفسها وعلى العلم
بها لكن اطلاقه على نفس الادلة اولى لان الغرض ما يستنبط منه الاحكام لا العلم
بتلك الطرق نعم ينبغي تخريج الخلاف في ان الفقه هل هو مدلول تلك الادلة او العلم
بالمدلول من الخلاف الكلامي فيما اذا استدللنا على حدوث العالم مثلا فهل المدلول
حدوث العالم او العلم بحدوث العالم والصحيح الاول لان حدوث الاكوان دال على حدوث الجواهر
سواء نظر الناظر اولا او الدليل مرتبط بالمدلول نظر الناظر اولا وهذا الخلاف قيل انه لفظي

انه لا يصح ثبوت العلم دون الظنون الثانية جعله الاجمالية قيد الادلة ولا شبهة كما مر
وانه انه قيد للمعرفة فان الادلة الصحيحة لها جهتان احداهما اعيانها الثانية كلياتها
فليحتمل الادلة تنقسم الى ما هو اجمالي غير تفصيلي او تفصيلي غير اجمالي بل انه شيء واحد
له جهتان فالاصولي يعلمه من اجل الجهة والفقيه يعلمه من الجهة الاخرى نعم يصح
ايضا جعلها قيد الادلة باعتبار ان لفظ نسبية تختلف باعتبار امرها غيرها باعتبار
الاخرى الثالثة المراد بالادلة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وقال امام
الحرمين واتفق الى ثلاثة فقط واسقط القياس والاستدلال بالاجماع بناء على ان الادلة لا يتناول
الا القطعي فلزم اخراج القياس من اصول الفقه ثم اعتذر عن ادخاله فيه بقيام القاطع
على العمل به واتفق الى خص الادلة بالمثمرة للاحكام فلهذا كانت الثلاثة وجعل
القياس من طرق الاستثمار فانه دالة من حيث معقول اللفظ كما ان العموم والخصوص دالة
من حيث صيغته الرابعة اورد على المصنف انه هلا قال اصول الفقه دلائله الاجمالية
واجاب بثلاثة اوجه احدها انه لو عاد الضمير الاول عوده الى نفس الاصول لا فادت الحدوث
عنها وثانيها ان التعاريف يجتنب فيها الضمائر ما امكن الاتيان بالظاهر لانها موضوعة
للبيان فاذا قلنا الانسان هو الحيوان الناطق كان هو ضمير يتوقف الى الوقوف على ما قبله
ثالثها وهو المعتمد ان الفقه في قوله دلائل الفقه غير الفقه في اصول الفقه لان قولنا في
اصول الفقه احد جزئي اسم لقب مركب مضاف بخلاف قولنا دلائل الفقه العلم المعروف ص
والاصولي العارف بها وبطرق استفادتها ش الاصولي صيغة محذوف اي والنسبة الاصولي
نسبة الى معرفة الاصول فحذف العارف بها عن ان معرفته بدون ان يعرف طرق استفادتها
ومستفيدها محال ضرورة توقف العلم بالشيء على معرفة مأخذه فهو العارف بها وبطرق استنباطها
دفعها وهو باب الترجيح ان ترتيب الادلة بان تقدم الخاص على العام والمبين على المجمل
والظاهر على المؤول وهكذا ومستفيدها ان وهو المجتهد ان استفادة الادلة والمقلد
ان استفادة من المجتهد قال المصنف وقد علم بعض ان المعرفة بطرق الاستفادة والمستفيد
لابد منها في صدق مسمى الاصولي وان لم تكن تلك الطرق جزءا من مسمى الاصولي قال وجعل
المعرفة بطرق استفادتها جزءا من طرق الاصولي دون الاصول امر يسبب فتنبه البراعة ووجهه
ان الاصول كما كان عبارة عن نفس الادلة لا معرفتها لزم من ذلك ان يكون الاصولي هو
المتصف بها لان الاصولي نسبة الى الاصول وهو من قام به الاصولية معناه معرفته اياها ومعرفته
اياها متوقفة على ان يعرف طرق الاستفادة فان من لا يعرف الطريق الى الشيء محال ان يعرف
الشيء فمن ثم لزم كون معرفة الطرق امرا لابد منه في صدق مسماه ولهذا ذكر في اصول الفقه ولا يخفى

نعم

نعم الاصول ولا منه ولا يتكرر اشتراطهما في الاصول ما ليس جزءا من نفس الاصول فان الفاسق فا
ضبطه فرع هو الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الى اخره وقالوا الفقيه المجتهد وهو و
الاوجه انه يسمى عربية واصولا الى اخر صفات المجتهد فيما قالوا الفقيه العالم بالاحكام
بل من قامت به شرايط الاجتهاد وعدوها لان بدونها لا يمكن العلم بالاحكام فكذلك
بدون الطرق لا يمكن العلم بالاصول فلتكن الطرق جزءا من مسماه او صفة الطرق امر وان لم
يكن جزءا او لا شرطها فلا باس بذكره في تعريفه انتهى قلت وفيه نظر لان طرق الاستفادة
ثابتة في انفسها سواء عرفها الاصولي ام لا كما قلنا في الادلة سواء وجب اي بدخل في
مسمى الاصولي الاصل وانما افتقر العالم بالادلة الى ذلك ليصح كونه عالما بالادلة على
الحقيقة وما اتصل به المصنف عن سؤال الاشتراط في الاصولي ما ليس جزءا من نفس الاصولي
بما ذكره في الفقه ممنوع لان قولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية المكتسب من
ادلتها التفصيلية صحيح في اعتبار الاجتهاد لان العلم المكتسب انما يكون بالاستنباط
وذلك موافق لقولهم الفقيه المجتهد الى اخره فلم يشترطوا في الفقيه ما ليس شرطا في
الفقه ثم قوله كما قالوا الفقيه العالم بالاحكام ممنوع فقد قال الشيخ ابو اسحاق الشيرازي
في كتابه المسمى بالحدود والحقائق الفقيه من له الفقه فكل من له الفقه هو فقيه ومن لا فقه
له فليس بفقيه وقيل الفقيه هو العالم باحكام افعال المكلفين التي يسوغ فيها الاجتهاد
هذا كلامه والاحسن طريقة الشيخ ابي اسحاق وابن برهان وغيرهما ان اصول الفقه الادلة
وكيفية الاستدلال خاصة ضرورة ان المستدل اذا كان غير عالم بشروط ما يستدل به وما يترتب
عليه من الدليل لم يتصور ان يكون عالما بالدليل واما حال المستفيد فليس من مسمى
ولهذا قال الشيخ تقي الدين لو اقتصر على الدلايل وكيفية الاستفادة منها لكفى
ويكون حال المستفيد كالتابع والتتمة لكن جرت العادة بادخاله في اصول الفقه
وصفا فباد خارجيه حرا قلت ولو قيل انما المراد بمعرفة الدلايل معرفتها في نفسها
ومعرفة اقسامها والعلم باحوالها التي لابد منها في معرفة الاحكام الشرعية لكفى
الاقتصار على الدلايل كما فعل المصنف مع التوجيه بطريق الجمهور وقد اورد على المصنف
انه اذا كان الاصول عبارة عن الادلة لزم ان يكون الاصولي العارف بها بعينها فيما يكون طرق
استفادتها ومستفيدها غير محتاج اليه واجاب بان الاصول نفس الادلة لا معرفتها
واما الاصولي فهو المتلبس بتلك الادلة اي العارف بها حيث ان العرفان لا يتهيا الا بمعرفة
طرق الاستفادة والمستفيد لان المعرفة شرطها لا يتهيا الا بها وان معرفة تلك الطرق
توصل الى معرفة الادلة المقتضية تسمية العارف اصوليا كما ان الضرب هو الآلة يلاع [illegible]

هو المؤلم على كيفية خاصة ص والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من
أدلتها التفصيلية ش هذا حد الفقه اصطلاحا فالعلم جنس ولو عبر بالمعرفة لكان أحسن
كما قاله الشيخ تقي الدين فإن العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن ويطلق على أخص
من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب ولهذا جاء سؤال الفقه من باب الظنون فإن
جعله علما أو عبر بالمعرفة سلم منه السائل ومن أفعال المصنف عن هذا فقال المراد به هنا
الصناعة كما يقول علم النحو أي صناعته وحينئذ يندرج فيه الظن واليقين ولا يرد سؤال
الظن وهذا النازع فيه لأن جوابهم عن السؤال بالطريق التي ذكرها يدل على أن مرادهم
بالعلم اليقين ... جوابهم أن الظن داخل في العلم ولو تجنبه المصنف لسلم
من التحمل الموقع السؤال وقوله بالأحكام فصل يخرج بالذوات ... بالأحكام كالعلم
بالذوات والصفات الحقيقية والإضافية فلا يسمى هذا العلم فقها وقوله الشرعية
يحترز به عن العلم بالأحكام العقلية مثل كون العرض لا يبقى زمانين والمراد بها
بالشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع والشرع الحكم والشارع الله والرسول
صلى الله عليه وسلم ويطلق عليه أيضا بهذا الاعتبار واعلم أن جعل قولهم بالأحكام
الشرعية ضمير مستقلين حتى تميز كل واحد منهما عن شيء كذا هي طريقة الإمام
في المحصول وتابعيه والتحقيق أن الأحكام الشرعية لفظ مركب لا يدل جزؤه فيه على
شيء فيه فإن الأحكام الشرعية جمع الحكم الشرعي وهو علم لما سبق من أنه
الخطاب المنقسم إلى الإيجاب والتحريم ونحوهما وقد صرح إمام الحرمين في البرهان
بأن المراد بالأحكام الشرعية في حد الفقه ذلك فليستفطن له فإنه من النفائس وقوله
العملية ... الفاضل ولكن ذكره المتأخرون اختلفوا في المحترز عنه فقال
الإمام إنه احترز عن العلم بكون الإجماع حجة والقياس حجة فإن العلم به ليس علما بكيفية
عمل فلا يكون فقها ... والعملية ما يكون العلم به علما بكيفية عمل واستشكله
ابن دقيق العيد لأن جميع هذه القواعد التي ذكر أنه احترز عنها فإنما الفائدة
المطلوبة منها العمل والخلاص من هذا بزيادة الكيفية غير واضح كل الوضوح إلا
أن يرد الأمر إلى الاصطلاح ويصير معنى ما يريده المتكلم من كلامه ... وقال
القرافي يخرج العقلية كأصول الدين وساعده الشيخ علاء الدين الباجي وخالفه
صاحبه الشيخ الإمام السبكي وقال أصول الدين منه ما ثبت بالعقل وهو كوجود الباري
ومنه ما ثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية والرؤية ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع
ككثير من أحوال يوم القيامة فأما ما يثبت بالعقل يخرج بقولنا الشرعية وتعبيرنا إياها

بما يتوقف

بما يتوقف على الشرع وأما ما يتوقف على السمع فيخرج بالاعتقادات أخلة بقيد الشرعية
وقوله المكتسب مرفوع على أنه صفة للعلم وخرج به علم الله تعالى وما يلقيه في قلوب الأنبياء
والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام بلا اكتساب وقوله من أدلتها التفصيلية
قال الإمام وغيره يخرج اعتقاد المقلد فإنه مكتسب من دليل إجمالي وهو أن هذا أفتاني
به المفتي وكل ما أفتاني به فهو حكم الله في حقي و قال المصنف خروج اعتقاد المقلد
به يبتني على ... حصوله ولا أسلم أن الحاصل عند المقلد علم ومن قال الإمام في توقف
العلم أنه لا بد أن يكون عن موجب وعلم المقلد ليس لموجب فالأولى أن يخرج بقيد
التفصيلية علم الخلاف فإنه علم مكتسب بأحكام شرعية عملية لكنها إجمالية
لأن الخلافي لا يقصد صورة بعينها وإنما تبرز الصورة مثالا لقاعدة كلية فيقع علمه
مستفادا أو قد ... الدليل الإجمالي لا من التفصيلي قلت كذا قال الأصفهاني في
شرح المحصول اعتقاد المقلد لا يسمى علما وقد صرح بذلك في المحصول في تقسيم العلم
وجعل اعتقاد المقلد قسيما للعلم وحينئذ فهو خارج بقيد العلم ولا حاجة إلى الاحتراز
عنه بقيد آخر والأولى أن يقال خروج المقلد يبتني على تسمية ... حصوله ولا أسلم
أن قول المفتي دليل الحكم الشرعي فإن دليله النص والإجماع والقياس والظاهر
أن ذكرها ليس للاحتراز عن شيء فإن الاكتساب للأحكام لا يكون من غير أدلتها
التفصيلية وإنما ذكر للدلالة على المكتسب منه ما لمطابقة قلت ... أراد بالموجب
ما كان عن برهان حسي أو عقلي أو مركب منهما واعتقاد المقلد خارج عن ذلك ولهذا قال
في المطالب العالية أما التقليد فهو أن يعتقد الإنسان اعتقادا جازما في الشيء من غير
دليل ولا شبهة قال الإمام علم المقلد ليس لموجب ممنوع بل لا بد له من موجب ...
فلذ فيه وقوله إنه يخرج به علم الخلاف أي فإن الخلافي يقول يجب بالمقتضي ولا يجب
بالنافي فلا تعين المقتضي ولا النافي ... بعد لأن قول ... بالمقتضي أو النافي
لا يعين شيئا لم يبينه ثم الظاهر أن المراد في كلامه يقتضي ... فلم يخرج
عن التفصيلي فكان الصواب الاقتصار على أدلتها غير وصفها بالتفصيلية لئلا يوهم
أنه قيد زائد ص والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف ش لما عرف
الفقه بالحكم وجب تعريف الحكم والألف واللام فيه للعهد أي الشرعي ليحترز به عن العقلي
ونحوه ... استغنى المصنف عن التقييد ... جنس والمراد به ما وجه من الكلام
نحو ... و ... يخرج خطاب غيره واستغنى عن تقييده ... لأن
كلامه فيه والمتعلق بفعل المكلف يخرج أربعة أشياء ما تعلق بذاته نحو الله لا إله إلا هو

ويعلمه عن خالق كل شيء ويما يجعله انه عز وجل تعيين الجهال وجهة ان المكلفين عز وجل لعبد
خلقنا اثم ثم صورناكم و اثما امر المكلف ولم يجمعه ليلا يرد عليه ما يتعلق بكلف واحد
كخواص النبي صلى الله عليه وسلم وقوله انه من حيث انه مكلف يخرج ما تعلق بفعل المكلف لا من
حيث تكليفه نحو الله خالق افعال المكلفين نحو والله خلقكم وما تعملون متعلق بفعل المكلف لا من
حيث تكليفه بل لبيان انه يفعل المكلف وغيره بل من حيث انه مخلوق له تعلى وليس ذلك حكما
شرعيا بل هو من باب العقائد لا الاحكام وكذا قوله عليه الصلاة والسلام صلة الرحم تزيد في
الرزق وغيره وهذا التعبير يغني عن قول البيضاوي بالاقتضاء او التخيير وهو يعم اختصاص
المتعلق بوجه التكليف لا يقال يجب ان يخرج ما سوى الايجاب والحظر من المندوب والمكروه
والاباحة وخلاف الاولى لانا نقول هذه تعم افعال المكلفين وقول الفقهاء الصبي يثاب
وينزل له دخله على سبيل التجوز عند الاصوليين ولا يكون ندب وكره اذ هما الا في فعل المكلف وهذا
امر مجمع منه عند الاصوليين فجعلوا عليه بقولهم المتعلق بافعال المكلفين كذا قاله المصنف
وسبقه اليه المحققون فقال الحليل على انه لا يتعلق بفعل الصبي حكم شرعي الاجماع فان الامة
اجمعت على ان شرط التكليف العقل والبلوغ واذا انتفى التكليف وعدمه لعقد شرطه
انتفى الحكم الشرعي عن افعاله والمعنى يتعلق الضمان باتلاف الصبي ام الوصي
فان اجيب ما لك وقال الشيخ تقي الدين عبر بعضهم بافعال العباد ليشمل الضمان المتعلق
بفعل الصبي والمجنون ومن اعتبر التكليف رد ذلك الحكم الى الولي وتكليفه بالاداء العدو
الواجب قلت وكذا القول في اتلاف البهيمة ونحوه فانه حكم شرعي وليس متعلقا
بفعل المكلف والحاصل رده الى التعلق بفعل المكلف الا ان المتعلق تارة يكون
بواسطة وتارة يكون بغير واسطة وكذا القول فيما يثبت بخطاب الوضع فان الزوال
سبب لوجوب الصلاة وهو متعلق بفعل مكلف وهذا صرح المصنف به في شرح المختصر
وغيره تبعا للامام اذ هو جعله وجوب الصلاة الا انه بواسطة وفيه اورد على المصنف انه كان
ينبغي ان يزيد به فيقول انه من حيث انه مكلف به لان الخطاب من الشارع لا يكون الا مع المكلف
لا الصبي والمجنون واجاب بانه لو قال به لاقتضى ان المكلف لا يخاطب الا بما هو مكلف به
وليس كذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم مخاطب بما كلفت به الامة بمعنى يبلغهم وكذا
جميع المكلفين ببعض الكفاية فيه وان كان المكلف به بعضهم لا الكل على المختار ولقائل ان يقول
لا نسلم امتناع نحوه المكلف لا يخاطب الا بما يكلف به فان سائر التكليفات كذلك وايضا
تكليف النبي صلى الله عليه وسلم بالتبليغ دون العمل فانه لم يكلف الا بالتبليغ ولا يبعد
تعلق التكليف بغيره من جهة اخرى فصح قولنا انه لم يخاطب الا بما هو مكلف به وينبغي ان يقال

المعترض

القول بان خطاب الوضع يرجع ... خطاب التكليف

المعترض بمقاله وتنظيره ببعض الكفاية عجيب فان كون الجميع مخاطبين مع القول بان
المكلف بعضهم مما لا يمكن والاولى ان يقال لو قال به لاقتضى ان المكلف لا يخاطب
الا بما يكلف به وليس كذلك فان المندوب والمكروه والمباح مخاطب به مع انه غير مكلف
بها على ما سيأتي ولا تكليف في الحقيقة الا بالواجب والمحظور فوجب حذف به ليتناول
جميع الاحكام المخاطب بها مكلفا به وغير مكلف به فائدة قوله من حيث انه يخص
الصغيرة ومن اطلق الفقهاء بالتعلق وعدمه المعنى لكنه يجوز على راي الكسائي في اضافة
حيث الى المفرد ص ومن ثم لا حكم الا لله ش الحكمة فرع لما سبق ولهذا قال
ومن ثم وهي هنا للمكان المجازي اي من اجل ان الحكم خطاب الله وحيث لا خطاب لا حكم
ويعلم انه لا حكم الا لله خلافا للمعتزلة في قولهم ان العقل يدرك الحكم بالحسن والقبح
فهو عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي فائدة قال ثم اشارة الى المتسع
من المكان وهناك للمتغرب وكلاهما ظرفان في الاصل وقوله تعلى واذا رأيت ثم رأيت
مفعوله في موضع المفعول انتهى وقوله اي هناك للمتغرب خلاف المشهور قول الادباء
وهناك بمعنى انه يشار بها للعبد المتوغل في البعد فيسقط الاعتراض عليه بذلك
وقوله انها في الاية مفعول مردود لانها ظرف لا تتصرف ص والحسن والقبح بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص عقلي وبمعنى ترتب المدح عاجلا والعقاب
اجلا شرعي خلافا للمعتزلة ش الحسن والقبح يطلق بثلاث اعتبارات احدها ما يلائم
الطبع وينافره كانقاذ الغريق واتهام البريء والثاني صفة الكمال والنقص كقولنا العلم
حسن والجهل قبيح وهو بهذين الاعتبارين عقلي بلا خلاف اذ العقل مستقل بادراك
الحسن والقبح منهما فلا حاجة فيه الى الشرع والثالث ما يوجب المدح والذم
الشرعي عاجلا والثواب والعقاب اجلا فهو محل النزاع فالمعتزلة قالوا عقلي ايضا
يستقل العقل بادراكه ولا يحتاج الى الشرع اما لذاته او لصفة حقيقية الى الاحكام
او لوجوه واعتبارات على خلاف لهم واهل السنة قالوا انه شرعي اي لا يعلم استحقاق
المدح والذم ولا الثواب والعقاب شرعا على الفعل الا من جهة الشرع ورد بعض المحققين
هذا القسم الى الاول وقال انه في الحقيقة راجع الى الملائم والمنافر ولهذا اسلم الرازي في
اخر عمره ما ذكره في كتاب نهاية الامري ان الحسن والقبح العقليين باثبات في افعال العباد
اذا كان معناه يؤول الى الملائم والمنافر قبيح او الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله
تعلى هو الشارع للاحكام وانما يقولون ان العقل يدرك ان الله شرع احكام الافعال بحسب ما
يظهر من مصالحها ومفاسدها فهو طريق عندهم الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي

تابع لها لا عنها فما كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان
احدهما عقلي والآخر شرعي تابع له فبان انهم لا يقولون انه بمعنى العقاب والثواب ليس بشرعي
اصطلاحا كما توهمه عبارة المصنف وغيره الثاني ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قوم
هو المشهور ونسبه قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهذا الذي
ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره الحنفية وحكوه عن
ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن
والتناقض فها هنا امران احدهما ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك
كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا تلازم بين الامرين بدليل وما كان ربك مهلك القرى
بظلم اي بقبيح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل والشرائع ومثله ولولا ان تصيبهم
مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح فيقولوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع
انما خص المصنف الحكم والعقاب واهمل المدح والثواب لتلازمهما نفيا واثباتا وخص السمع
والعقاب بالذكر لانه على اصول المعتزلة لا يختلف ولا يقبل التربيع بخلاف الاجر والثواب
فانه قابل للزيادة فعبر بما يناسب اصول الخصم ومراده بترتيب العقاب نص الشارع
عليه وهو لا ينافي جواز العفو ولو قال كونه متعلق العقاب لكان احسن فان قلت كيف
قال عقلي وشرعي والمسمى اثنان والخبر معرف وجب مطابقته للمسمى قلت يجوز ان يكون
الخبر حذف احد جزئيه اي كلاهما عقلي وشرعي وهو المسمى او جزء الثاني وحذف من
الاول لدلالة عليه ويجوز فيه الانتصاب قوله خلافا وحالا احدهما ان يكون مصدرا
والثاني ان يكون حالا اي اقول ذلك خالفا لهم اي مخالفا والمصدر في هذا الموضع ذكره فيه
هذا وكذا قوله وفاقا ص وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل ش عادة الاصوليين يذكرون
بعد هذا الاصل فرعين على طريق التنزل كما فعل المصنف احدهما شكر المنعم غير واجب
عقلا لانه لو وجب عقلا لعذب تاركه قبل الشرع لكنه لا يجوز لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب مطلقا الى البعثة فان قيل التعذيب ليس من
لوازم الترك الواجب لجواز العفو قلنا ترك الواجب يلزمه التعذيب قبل التوبة عندهم والعفو
غير جائز قبلها فان قيل كيف يستدل عليهم بالآية والتعذيب على تسليم القبح والحسن
العقليين قيل لان عندهم لا يجوز ورود الشرع بخلاف العقل وطريقة المعتزلة الى وجوبه
بالعقل واورد عليهم الشيخ ابو اسحاق في كتاب العمد مناقضة بانهم قالوا يجب على الله ان
يثيب المطيعين بنعم على الخلق واذا كان الثواب واجبا فلا معنى للشكر لانه من قضى
دينه فلا يستحق الشكر وفي الجمع بينهما بين القولين تناقض ص ولا حكم قبل الشرع بل الامر

موقوف

ثمرة قوله

اي لا
خلافا
ووفاقا

موقوف الى وروده ش الفرع الثاني في الاشياء قبل الشرع ومذهب ائمتنا الى انه لا حكم
فيها فان الحكم عندهم عبارة عن الخطاب كما تقدم والاحكام هي نفس الشرع فحيث
فلا تثبت الشرع بعد قبل ثبوتها ثم مقام كلام المص انتفاء الحكم نفسه اي ان الحكم
منتف ما لم ترد البعثة وهو ما قاله النووي في شرح المهذب انه الصحيح عند اصحابنا
وقيل المراد عدم العلم بالحكم اي لها احكام قبل ورود الشرع لكنا لا نعلمها قال
البيضاوي وهذا مراد الشيخ بالوقف في هذه المسئلة لان الحكم عنده قديم وتفسير
الوقف بعدم الحكم يلزم منه حدوث الحكم وهو خلاف مذهبه والصواب ما جرى عليه المصنف
فانه المنقول وقد قال القاضي ابو بكر في مختصر التقريب صار اهل الحق الى ان لا حكم قبل
ورود الشرع و عبروا عن نفي الحكم بالوقف ولم يريدوا بذلك الذي يكون حكما في بعض
مسائل الحكم وانما عنوا به انتفاء الاحكام ذكر مثله الامام في البرهان والغزالي وابن
السمعاني وغيرهم من الاصحاب وانما قال المصنف بل الامر موقوف الى وروده حيطة لتوهم
من ظن ان القول بالوقف غير القول بنفي الاحكام وليس كذلك بل مرادهم بالوقف ان الامر
موقوف على ورود الشرع وان الحكم منتف ما لم يرد الشرع ص وحكمت المعتزلة العقل
فان لم يقض فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة ش هذا من المصنف تحرير لنقل مذهب المعتزلة
فان الامام الرازي عمم الخلاف عنهم في جميع الافعال وليس كذلك بل الافعال الاختيارية
عندهم تنقسم الى ما يقضي العقل فيه بحسن او قبح فيتبع فيه حكم العقل وتنقسم الى الاحكام
الخمسة بحسب ترجح الحسن او القبح ونفائه لهما ولا خلاف عندهم في هذا واليه اشار بقوله
وحكمت المعتزلة العقل اي فيما يقضي فيه العقل ودل عليه قوله بعده فان لم يقض انما
الخلاف فيما لا يقضي فيه العقل بحسن ولا قبح كفضول الحاجات والتنعمات هل هو
محظور او واجب او مباح او على الوقف ثلاثة مذاهب والقايلون بالحظر كما قاله ابن
التلمساني لا يريدون به باعتبار صفة في المحل بل حظر احتياطي كما يجب اجتناب
المنكوحة اذا اختلطت باجنبية والقايلون بالوقف ارادوا وقف حيرة وتم دون البحث
معهم في هذه المسئلة والنفي قبلها اي كل احتمال حيرة وبنوا عليه حكما فالمناهم بنقيض
فتعارض شبهة القايل بالاباحة بشبهة القايل بالحظر وشبهة الواقف بشبهتهم
تنبيه الاول تحرير النقل عنهم هكذا تابع فيه الامدي قال القرافي والصواب ان الامام
الخلاف عنهم بناء على قواعدهم فان القول بالحظر يقتضي تحريم انقاذ الغريق ونحوه والقول
بالاباحة مطلقا يقتضي اباحة القتل والفساد انما هو ما لم يطلع العقل على مفسدة فيه
او مصلحة فيه فكرا اي يجري فيه الخلاف قال ثم رايت كلام ابي الحسين في المعتمد وقد حكى عن شيعة

المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تفصيل وهو اعلم بمذهب القوم ورجعت اليه في بغية الامال الثاني
قوله وحكمت المعتزلة العقل بمقتضى ان مذهبهم ان العقل منشئ للحكم مطلقا وليس
كذلك بل التحقيق في النقل عنهم انهم قالوا الشرع مؤكد لحكم العقل فيما ادركه من حسن
الاشياء وقبحها كحسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران وليس
مرادهم ان العقل يحرم او يوجب ومن لا يستقل بذلك بل يحكم به بواسطة ورود الشرع بما
يحسن ويقبح كحكمه بحسن الصلاة في وقت الظهر وقبحها في وقت الاستواء الثالث
يتبادر الذهن الى استشكال قول المصنف لهم فان الخلاف يحكى ايضا عن جماعة من اصحابنا
كابن ابي هريرة وغيره والذي فعله المصنف هو الصواب لان الخلاف المحكي عن اصحابنا في ذلك
انما هو بمقتضى الدليل الشرعي عن ابن العلاء ذلك بعد مجيء الشرع بمجرد العقل وليس خلافهم
في اصل التحسين والتقبيح بالعقل و صار الفرق بينهم وبين اصحابنا في هذا الخلاف من ثلاثة اوجه
احدها انهم خصوا هذه الاقوال بما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح واما ما يقتضي فيه بذلك
فمنقسم الى الاحكام الخمسة ولهذا انسحب اصحابنا الى التناقض في قول من رجع الاباحة
او الحظر لان ذلك عندهم يستند الى دليل العقل وفرض المسئلة فيما لم يقض للعقل حسن
ولا قبح واما اصحابنا فاقوالهم في جميع الافعال هكذا على ما في بغية الامال ومن تابعه والثاني
ان معتمدهم دليل العقل ومعتمد اصحابنا الدليل الشرعي اما على التحريم كقوله تعالى يسئلونك
ماذا احل لهم ومفهومه ان المتقدم قبل الحل هو التحريم وقد اعلى ان احكام الشرع كلها
على الحظر واما على الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى وذلك يدل على الاباحة في الدليل واما الوقف فلتعارض الادلة فيه الثالث المدرك
الشرعي عندهم على الحكم قبل ورود الشرائع فلو لم ترد هذه النصوص لقال الاصحاب
لا علم لنا بتحريم ولا اباحة ولقالت المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يتغير بعد ورود
الشرائع والثالث اي الوقف اما لا وقف فيه كما قاله ابن التلمساني واما اصحابنا منع
فاوا الوقف فيه الاشياء الحكم على ما سبق ص والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا
المكره على الصحيح ولو على القتل واثم القاتل لايثاره نفسه ش فيه مسايل احدها
يمتنع تكليف الغافل كالنائم والناسي لمضادة هذه الامور الفهم فينتفي شرط صحة
التكليف ولا يرد ثبوت الاحكام في افعاله في الغفلة والنوم لان ذلك من قبيل ربط الاحكام
بالاسباب وقال الغزالي انما لا يطلب منه سجود السهو ووجبت الكفارة على المخطئ لكون
الفعل في نفسه محرما من حيث هو محظور عنده لا انه في نفسه منهي عنه في هذه الحالة لانه لا
يمكنه التحفظ منه و تعبير المصنف بالصواب يشعر بان مقابله قول مرجح واليه اشار في المنهاج

قوله

بقوله بناء على التكليف بالمحال اي فان منعناه فهذا اولى وان جوزناه فللاشعري
هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قالوا والحق ان التكليف فيه جائز وهو الاشبه وهنا
لا فائدة له لكن نقل ابن برهان في الاوسط عن الفقهاء انه يصح تكليف الغافل على
معنى ثبوت الفعل في الذمة ونوع المتكلمين الحق لا ينصره الا غيرهم وهنا امران
احدهما من يقول ان الشافعي يرى تكليف الغافل من نصه على تكليف السكران وهو فاسد
من جهة انه انما يكلف السكران عقوبة له لانه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب عليه
الحد بخلاف الغافل الثاني ان صاحب المنهاج استثنى من عموم تكليفه معرفة الله
تعالى فانه قال ونوقض بوجوب المعرفة واجيب بانه يستثنى اي من الغافل بالاجماع
من امره انه لو كان مكلفا به حال العلم لزم تحصيل الحاصل ياحبذا انه قبل العلم ويلزم
تكليف الغافل ويقول فيه في الضرورة وهذا تابع فيه صاحب الحاصل وكان الحاصل انما لم
يستثنيه تنبيها على ضعفه لقيام الدليل على امتناع تكليف الغافل مطلقا الثا
نية تكليف الملجأ ايضا والمراد به من لا يجد مندوحة عن الفعل مع حضور عقله وذلك
كمن يلقى من شاهق فهو لا يجد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو فعل له واما هو اله
محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش وفيه ابن القصار
يقتضي حكاية خلاف في هذه الحالة وكلام الامدي في الاحكام يشير اليه بناء على جواز تكليف
ما لا يطاق وانه ان جاز عقلا امتنع وقوعه سمعا الثالثة يمتنع تكليف المكره والمراد به من لا
ينسب اليه الفعل فيقال فعل مكرها غير مختار وهو من لا يجد منه مندوحة عن الفعل الا بالصبر
على ايقاع ما اكره به كمن قال له قادر على ما يتوعد ان قتلت زيدا والا قتلتك لا يجد مندوحة
من قتله الا بتسليم نفسه للهلاك فهذا اقدم على قتل زيد ليس كموقع الفعل من شاهق
وان اشتركا في عدم التكليف لكن تكليف هذا المكره اقرب من تكليف الملجأ وتكليف الملجأ
مراتب ثلاث
اقرب من تكليف الغافل اي لا يدري فاذا المراتب ثلاثة كما رتبها المصنف فابعدها تكليف
الغافل فانه لا يدري ويليها تكليف الملجأ فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويليها
المكره فانه يدري وله مندوحة لكن يلزم من تارة يكلفه الشرع الصبر عليه كما في
الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قيل انه كلفه كما في الاكراه على القتل فيقتضيه
اكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه والمختار عند المصنف انه كلف انه لا يؤثر
نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما في نظر الشارع فلما اثر واقدم بمجرد حظ
نفسه وجب عليه القصاص في الاصح واثم بلا خلاف وهذا معنى قوله ولو على القتل واما
قوله واثم القاتل فهو جواب عن سؤال مقدر وتقريره اذا كان المكره غير مكلف فما بال المكره

على الفعل بل اثم واجاب بانه لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث انه آثر نفسه
على غيره فهو وجه وجهتين جهة الاكراه ولا اثم فيها وجهة الايثار ولا اكراه فيها هذا الاذى
اذا قلت القتل فيه او الاقتلك فمعنى التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فهو آثم لانه اختار
وهذا كما يقال في فصال الكعارة محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه فكذا
هنا اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار
نفسه على غيره قال وهذا تحقيق حسن وبه يعلم انه لا استثناء لصورة القتل من قولنا المكره
غير مكلف وعند الفقهاء الاكراه يسقط اثر التصرف الا في صور اناذكرها وملخصه تلك
الصور الا انه يستثنى من حقيقة شيء تنبيهان الاول ما اختاره المص هنا من امتناع
تكليف المكره خلاف ما عليه الاصحاب وقد رجع عنه اخرا ورأى الاشعريه على جواز تكليفه
وان كان غير واقع قال ابن برهان في الاوسط المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي اكره عليه
وتقل عن الحنفية انه غير مكلف قال واتفق الاجماع على كونه مخاطبا بما عدا ما اكره عليه
من الافعال ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم بل عندهم ان
مخاطب الا ان العلماء رأوا في كتبهم ان الملجأ ليس بمخاطب فظنوا ان الملجأ والمكره
واحد وليس كذلك انتهى وكان حق المصنف ان يقول بما اكره عليه لتخرج الصور التي حكى
ابن برهان فيها الاجماع وكانه لم يتعرض لذلك لانه في غير ما اكره عليه ليس بمكره
الثاني ما اختاره في القاتل بظاهره مصادم للاجماع قبله التخلص لا ما اجمع من اجمع
العلماء خاصة على توجه النهي عن المكره على القتل وهذا عين التكليف في حال الاكراه
وهو مما لا ملجأ منه انتهى وقال الشيخ في شرح اللمع اتفق الاجماع على ان المكره على
القتل مامور باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه وانه اذا قتل من اكره على قتله وذلك
يدل على انه مكلف حال الاكراه وكذا ذكره صاحب الغزالي وغيره واقتضى كلامهم تخصيص
الخلاف بما اذا اوفق داعية الشرع كالاكراه على قتل الكافر والا فهو على الاسلام اما ما
خالف فيه داعية الشرع كالاكراه على القتل فلا خلاف في جواز التكليف ص ويتعلق الامر
بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة ش المعدوم يجوز ان يكون مامورا عندنا خلافا للمعتزلة
وجاز فيه تنجيز التكليف اي انه مامور حال عدمه بان ذلك مستحيل قبل الاراده بتعلق الامر به
اذا وجد واستجمع شرائط التكليف يجب بعمه مكلفا بذلك الطلب القديم من غير
تجدد طلب آخر كذا حروه عن الاشعري وهو مبني على اثبات كلام النفس واذا ثبت ان الله
تعالى متكلم بكلام قديم ازلي قائم بذاته لزم وجود الامر في الازل ولا مامور للعلم بان ما سوى الله
حادث واعترض الخصوم فقالوا يلزم وجود امر ولا مامور وذلك محال لكونه عبثا ولان الامر

من المعاني

من المعاني المتعلقة وهو وجود متعلق لا تعلق له محال وقد رام ابو الفضل الشيخة عبد
الله بن سعيد والقلانسي من اصحابنا وصار الى انه لا يسمى في الازل امرا ولا نهيا ولا خبرا
ثم صار فيما لا يزال كذلك فجعلها من صفات الافعال والمرد من هذا ومن مذهب الاشعري
ان الاشعري يقول الامر بذاته يرد وصف كونه امرا واستضعفه المحققون هذا
التوسط فانا لا نعقل من كلام الله الا الامر والنهي والخبر فاذا ابطل هذه فقد جوز حدوث
كلام الله وهو محال واجابوا عن شبه المعتزلة اما لزوم العبث فلبنائه على التحسين
والتقبيح واما الثاني فلا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل هو ما شانه ان يتعلق
والتعلق امر نسبي والنسب والاضافات موجودة في الذهن دون الخارج وبهذا
اتضح بزوال الاشكال ويتضح انه تعلق ذهني مجازي لا حقيقي ويوضحه قول
الفقيه ان الوصية للحمل صحيحة لتوقع وجوده بخلاف الوصية للمعدوم ومن خالفت
المعتزلة بظاهره وعلى ذلك يخرج الحكم على الاشياء المعدومة وحكم موجود كالايمان
في حق اطفال المؤمنين والكفر في اولاد الكفار حتى يجوز سبيهم واسترقاقهم ومن حقق
الامام المقترح جد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد لاجل العبارة عن هذه المسألة
بل يعبر عنها بتعبير المصنف وغيره فقال الامر لم يتعلق بالمعدوم بل بالموجود المتوقع
فجاء العلم الازلي تعلق بالموجود الذي سيكون فكذلك الطلب الازلي يتعلق
بالمكلف الذي سيكون تنبيهان الاول قد يستشكل هذه المسألة مع التي قبلها
من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد منه ان لا يكون مامورا في حالة الغفلة ولا يكون
مامورا بعد تذكره الامر الموجود في حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل
اولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر القديم المعلق على وجوده كان
الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون
مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته فيكون حكم
الغافل كحكم المعدوم سواء اي كلا منهما لا يكون مامورا حالة غفلته ويكون مامورا
بعد وجوده او تذكره بالامر الوارد في حال العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه
لامر احد كل منهما بمسألة وقد عيب الجواب لتستحق الا ذهان الثاني لا يختص الخلاف
بالمعتزلة فان الامام نقل عن هنا ثم قال واما سائر الفرق فقد ذكروه ولعله قال القرافي خلافا
للمعتزلة والطوايف مثل كلام الامام الحرمين في البرهان يميل الى مذهب المعتزلة اذ قال ان معنى
كون المعدوم مامورا مفرج عن حد المعقول وقول القائل انه مامور على تقدير الوجود تلبيس
فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط في كون المامور مامورا فاذا الاح هذا بغى التنظر

الجواب ان التكليف المنفي عن الغافل هو التكليف بالعمل المتوقف على التعلق التنجيزي وهو منفي عن المعدوم من باب أولى والتعلق المثبت في حق المعدوم هو التعلق الصلاحي وهو ثابت في حق الغافل حال غفلته من باب أولى ... فلا اشكال ... والله تعالى اعلم

في امر ولا مأمور وهذا معضل فإن الأمر من الصفات المتعلقة ومن ثم متعلق ولا متعلق له فحال هذا كالساهي
وجوابه بما سبق وقد نقله في الشامل في مذهب الأشعري الثالث أي الخطاب لا يختص بالأمر والنهي
كذلك وتركه لوضوحه ضمنا أو لأنه لم ينقل أحد بإنكاره بل صح أيضا في الخبر وهذه المسألة فرع كلام وهو أن
كلام الله في الأزل هل يسمى خطابا وسيذكره المصنف فيما يأتي ص فإن اقتضى الخطاب الفعل
اقتضاء جازما فإيجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازما فتحريم أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة
أو بغير مخصوص فخلاف الأولى أو التخيير فإباحة ش الخطاب إما أن يقتضي الفعل أو الترك أو لا يقتضي
واحدا منهما فإن اقتضى الفعل فإما أن يكون مع الجزم أو لا الأول الإيجاب والثاني الندب
وإن اقتضى الترك فإما أن يكون مع الجزم أو لا والأول التحريم والثاني وهو المقتضي للترك مع عدم
الجزم إما أن يكون ورد فيه نهي مخصوص أو لا والأول المكروه والثاني خلاف الأولى سواء كان
فعله أولى كترك صلاة الضحى أو عدمه أولى كصوم يوم عرفة وإن لم يقتض الفعل ولا الترك
فالإباحة ووقع في المنهاج الاقتضاء بالمانع من النقيض وعدل عنه المصنف إلى الجازم لأنه أخصر
وبعضهم قال والذي لك أن تجعل مكان المانع من النقيض الجازم فيهما منزلة فإن وعلم من قوله الخطاب
أنه يشترط في كونه إباحة إذن الشارع فيه فيخرج ما علمت إباحته بطريق البراءة الأصلية
فإنه يخير فيه ولا يسمى مباحا إذ لا خطاب تنبيهان الأول أخصر في ذلك الأحكام في ستة
والفقه زاده المصنف خلاف الأولى وهو متبع في ذلك إمام الحرمين فالمكروه لا بد فيه من نهي
فإنه ذكر في كتاب الشهادات أن من التعاطيه وجوه فيه وبين المكروه فما قاله المصنف قال والأخير
في بعض مؤلفاته وأول من علمناه ذكر هذا إمام الحرمين فالمكروه لا بد فيه من نهي عنه ولم تكتف
بقوله نهي لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده فكل مأمور به تركه منهي عنه لكن النهي المستفاد من الأمر
إنما يستفاد منه بطريق الالتزام لا بطريق القصد فلذلك احترز وقال نهي مقصود فكل ما ورد
فيه نهي مقصود مكروه وما لم يرد فيه نهي غير مقصود ليس بمكروه وما لم يرد فيه نهي أصلا فبعد
عن الكراهة هذا اصطلاح الفقهاء في ذلك والأصوليون يرجع على ذلك فإن يرجع ما ورد فيه نهي
أي الفقه في الكراهة النهي لا يعلم في العرف من الكراهة هذه التي هي ضد الكراهة وذلك مقرر في أصله
أحد من قال وينبغي أن ينتبه بأنه ليس مرادنا بالنهي المقصود بأن يكون نصا ولا بد ما رأيتم
يجعلون الكراهة أشياء لا نص فيها ولكن المراد أن النهي يدل عليه دليلا ما من نص أو إجماع وأما
قياس وأما غير ذلك الأمر الذي عبر عنه رد أهمل قلت لم يتبعه الإمام في ذلك فإنه قال وبين الكراهة
والإباحة واسطة وهي خلاف الأولى والتعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون وهذا النفي ذكره
في البرهان منبعه فإن الأصحاب يطلقون خلاف الأولى على ما ورد فيه نهي مخصوص كصوم يوم عرفة
للحاج الثاني كان ينبغي أن يقول فإن اقتضى الخطاب الفعل فإما أن يكون غير كف جازما فالنوع أخر

لا اقتضا

لأن الاقتضاء هو الطلب إنما يكون دائما للفعل لأنه الكف وإن الترك فعل وجودي فلا يكون
فيه للفعل وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا لكن لما كان أهل العرف فيما يلوي بين الفعل والترك
المصطلح اعتمده المصنف في التقسيم ص وإن ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع
وقد عرف حدودها ش الصحيح ورد عليه الخطاب وهو قسيم قوله فإن اقتضى وأنما
عبر هنا بالورود لأن الوضع ليس فيه اقتضاء ومقصوده أي الخطاب ينقسم إلى طلب وهو
يشمل الأحكام الخمسة وإلى غير طلب وإما أن يكون مع التخيير فجعلوا الإباحة ومن سبق إليه مع التخيير
فهو الوضع فالكلام الآن فيه وحقيقة الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين لا باقتضاء التخيير
سمي بذلك لأنه شيء وضعه في شرائعه لا إضافة الحكم الذي نعرف به الأحكام تعبيرا فإن الأحكام
غيب والغرض بينهما من حيث الحقيقة أن الحكم في الوضع هو قضاء الشرع على الوصف
بكونه سببا أو مانعا أو شرطا وخطاب التكليف لطلب أداء ما تقرر بالأسباب والشروط والموانع وإنه
لا يتوقف الوضع على العلم والبلوغ فإن الشارب المضاف كان صدر من الصبي والمجنون والنجاسة
مانعة للصلاة بالنسبة للبالغ والصبي وكذا الوضع شرطه للصلاة بالنسبة إليهما فقسمة الأحكام
خمسة أقسام كما قسم خطاب التكليف إلى ستة وكون السبب والشرط والمانع من أقسام خطاب
الوضع ظاهر وأما الصحة والفساد فجعل الصحيح لأنه حكم من الشارع بذلك وقال ابن الحاجب
إنها عقليان وعلم مما قررناه هم زادوا على المصنف فصار إدخال الوضع في خطاب التكليف
وكيف يكون كذلك ومن جعله قسيما وحكى هو وابن القاسم في ذلك ومنهم من قال إدخاله
في خطاب التكليف وهو اختيار الإمام الرازي لأن معنى كون الشيء يرون الشرط وكونه كذلك
ومنهم من منع تسمية هذه الأشياء الوضعية أحكاما وقال إنما هي علامات للأحكام
وهو ضعيف إذ لا يخرج بذلك عن كونها أحكاما شرعية وقوله وقد عرفت حدودها إشارة إلى
أنواع القسم الأول فإن بالحصر يعلم حد كل واحد بعدمه بأن يؤخذ مورد القسم الذي هو مشترك بين جميعها
ويميز كل واحد منها ويغير الأول بالثاني وهذه لم يقع يستعمله المتكلمون في كل جنس
وفيه نظر لأن مورد التقسيم قد لا يكون جنسا أو المميز قد لا يكون فصلا ولا يعرف بعد التقسيم حدودها
إلا أن يريد وأما هو الحد أو الرسم والغاصب أي التقديم أخص وإن خرج منه الحد
ولا يجب ذلك لجواز وجوب التقديم في الحد لا يكون جنسا بل عرضا عاما كقولنا الماشي إما أن يكون
فاصلا أولا وليس حد الأقسام إنه ماش ناطق وقال الصفار في شرح سيبويه إنما يجعل الشيء
لامتناع الحصر فإذا الحصر فلا ينبغي أن يجعل وأما وسط بين ما سبق وبين قوله وقد عرفت لبيان التقسيم
ولكنه قصد تعجيلا وقد عرفت حدودها التنبيه على الاستغناء بذلك على الرسوم المذكورة
في المنهاج بعد التقسيم فإن قلت كان ينبغي أن يقول وإن ورد سببا أو شرطا أو مانعا لأن السبب

عبارته بقوله

نفسه ليس هو الحكم بل جعل الشارع اياه قال الآمدي والحد الشرعي من خطاب الوضع
هو قضاء الشارع على الوصف بكونه سببا لا نفس الوصف المحكوم عليه اي وان نفس الزوال
مثلا ليس حكما قطعا بل علامة واما الحكم جعل الشارع الزوال موجبا للصلاة قوله ينبغي
اي يكون انتصابه بمضمر معروف اي بجعل الوصف سببا ص والفرض والواجب مترادفان خلافا
لابي حنيفة وهو لفظي ش لا فرق عندنا بين الفرض والواجب بل هما مترادفان على معنى واحد
وهو ما سبق واحتج الامام ابو بكر السمعاني في اماليه بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه
وسلم لم يجعل بين الفرض والتطوع واسطة بل ادخل كل ما اخرجه من اسم الفرض في جملة
التطوعات ولو كان واسطة بينهما نعم فرق اصحابنا بين ركن الواجب كحيث جعلوا الركن
في الحج ما لم يجبر بالدم والواجب ما يجبر بالدم وفرق الحنفية بينهما فقالوا الفرض ما ثبت
بطريق قطعي كالصلاة والزكاة والواجب ما ثبت بدليل ظني وهو ما ثبت وجوبه باخبار
او خبر الواحد كصدقة الفطر وكالوتر والاضحية على قاعدتهم قالوا والدليل على التغاير بينهما
انا نكفر جاحد الاول دون الثاني واذا اختلفا في الاحكام فلا بد من الاختلاف في الاسم
للتمييز بينهما ولا يقدح هذا في جعل المصنف الخلاف لفظيا فان غايته ان بعض الواجبات
يكفر جاحدها وكونه لا يسمى واجبا خلاف في اللفظ فاذا يكفر ببعض الواجبات اذا
جحدت وينفى عنها اسم الوجوب والخصم يكفر بها ايضا ولكن ينفي عنها اسم الوجوب
ثم ان كان غرضهم من هذه التفرقة مجرد الاصطلاح فلا مشاحة لكن المصطلح على
الشيء يحتاج الى امرين احدهما ان لا يخالف الوضع العام لغة او عرفا والثاني انه
اذا فرق بين متغايرين يكون فيه مناسبة لفظ كل واحد منهما بالنسبة الى معناه والا كان
تخصيصا لاحد المتغايرين بعينه ليس اولى من العكس قال الشيخ تقي الدين وهذا الوضع
الذي فعله الحنفية من هذا القبيل لانهم خصوا المفروض بالمعلوم قطعا من حيث ان الفرض
هو التقدير والواجب بغير المعلوم قطعا من حيث ان الواجب هو الساقط وهذا كما قلنا ليس
فيه مناسبة ظاهرة بالنسبة الى كل لفظة من معناها اللغوي المذكور ولو عكس الامر لما امتنع
والاصطلاح عليه ليس في الكلام ص والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة خلافا لبعض
اصحابنا وهو لفظي ش لا فرق عندنا بين هذه الالفاظ على المشهور ومراده ببعض الاصحاب
القاضي حسين فانه غاير بينها فقال السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب
ما فعله مرة او مرتين والتطوع ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد وتبعه صاحب التهذيب
والكافي وكذا ذكره الغزالي في الاحياء قال وتسمى الاقسام نوافل من حيث ان النفل هو
الزيادة وجملتها زائدة على الفرائض انتهى و جعل الخلاف لفظيا فمن نازع فيه بان ما ثبت

مواظبته

مواظبته عليه الصلاة والسلام لا شك انه ما فعله مرة او مرتين ويجاب بان كون بعض المندوب
آكد من بعض لا يوجب تغاير الاسامي على ما سبق في الواجب والفرض ص ولا يجب بالشروع خلافا
لابي حنيفة ش اي من تلبس بنفل صلاة او صوم فله قطعه عندنا بالعذر ولغيره ولا يجب
عليه القضاء لما رواه النسائي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان احيانا ينوي صوم
التطوع ثم يفطر نعم يستحب الاتمام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ونقل ابن التين عن مالك
مثل ابي حنيفة واحتج له بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لنبي اذا لبس لامته ان يضعها
حتى يقاتل وهذا الاستدلال ضعيف وفي الحديث اشارة الى الاختصاص فقوله ما ينبغي
لنبي يدل على مخالفة غيره له واحتج لابي حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي
لما قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع والجواب من ثلاثة اوجه احدها قوله لا اي
ليس عليك غيرها والاستثناء منقطع وثانيها من قوله تطوع فسماه تطوعا الكنه يقول لو
تعين لما كان تطوعا فيلزم منه التطوع وفيه نقل تقديره فيكون لك ان تفعل وتقديرنا
ارجح لما ذكرنا من ان اصل الاستثناء ان يكون من غير جنس الاول فيلزم خلاف اجماع او
من جنسه فيلزم المدعى و قد اورد القاضي حسين على هذا الاصل ما لو شرع المسافر في الصلاة
بنية الاتمام ثم افسدها فانه لا يقضيها مقصورة بل تامة واجاب بانه فرض التزمه بعينه
لان الفرض على المسافر الاتمام وكان القصر الا انه جوز له القصر فاذا لم ينوه فعل الفرض
بعينه بخلاف ما لو شرع في التطوع فانه لم يلزمه بحكم عقده تنبيهان الاول كلام
المصنف قد يوهم انه لا خلاف فيه عندنا لكن في شرح الفروع للشيخ ابي علي السنجي ان ابا
زيد المروزي وبعض الاصحاب قالا بوجوب اتمام الصوم على من تلبس به ثم الصحيح
قال بعضهم والظاهر ان ذلك يتفرع على ان الصواب الواجب في الحج والعمرة وقد كان معه عليه
وان كان الحج والعمرة تطوعا لانه يجب اتمام كل واحد منهما اذا احرم به بخلاف التطوع
بالصلاة لا يجب اتمامه الا اذا قلنا الثاني حكاية الخلاف عن ابي حنيفة هو المشهور
لكن رايت في شرح التلخيص للشيخ ابي علي السنجي قبل كتاب الزكاة ان هذا الحكي عنه
في نوادر دون مسلمة ولم نر له نصا هكذا حتى قدم علينا ابو نصر العراقي وقال لابي حنيفة
في كتاب الصلاة ان له الخروج من صوم التطوع الا انه يجب القضاء في ذلك وذلك كما انه في
الخلوة توجب كمال المهر ولو خلا بها محرما او صائما او هي محرمة او صائمة صوم فرض او نفل
لا يكمل المهر لفساد الخلوة ولو خلا بها صائمة صوم تطوع كمل المهر فدل على انه قطع الخروج
من صوم التطوع حتى جعله كالمعدم وكمل المهر بها ولو حرم الخروج لافسد الخلوة بهذا ولما
اكمل المهر كما جعله في صوم الفرض ثم كان ابو نصر العراقي يجمع بين الروايتين بقوله له الخروج

بل ١٧ انتهى واذا من الامر
الواجب انه لا يجاسد وحده
بحالو قع ولان النضبة
وقع فيه مشاورة قلنا
رجوب فيا

فيه زاد بعضهم فيه ذلك والاجل لا يجوز قال فاما وجوب القضاء فلا يختلفون فيه ثم اي ابا حنيفة
ناقض لجواز التعويض ص ووجوب اتمام الحج لان نفله كفرضه نية وكفارة وغيرهما ش هذا جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان من تلبس بحج تطوع فعليه اتمامه ولا يجوز تطوعه عنه فما واجاب انما هو
الحج عن القاعدة لخصوصية فيه وهو ان حكم نفله كحكم فرضه في النية والكفارة وغيرهما
والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في التطوع نفيا واما الحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور
لنا حج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان كان لم يحج فهو في حقه فرض عين والا فهو
كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين وحينئذ فلا يرد اشكال في امتناع
الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سياتي وهذا تنبيه حسن
اصرح اي الشافعي الامام ذكر هذا السؤال واجاب عنه باختصاص الحج بانه يلزم المضي في فاسده
سوى بخلاف الصلاة وغيرها وهذا احسن من جواب المصنف ومعناه انه يجب المضي
في فاسده فيجب في صحيحه وذكر الماوردي في الحاوي الفرق الثاني كلام المصنف بعينه
انه لم يخرج عن القاعدة الا الحج لكن استثنى بعضهم الاضحية فانها سنة فاذا ذبحت لزمت
بالشروع ذكره الساجي في نصوص الشافعي ص والسبب ما يضاف الحكم اليه للتعلق به من حيث
انه معرف او غيره ش الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اضرب منها الحكم على الوصف بكونه سببا
وهو خاص بالحكم الذي عرفت علته ولهذا قال بعضهم شرطه ان يكون ظاهرا منضبطا
او يقال فانه قال في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل زناه سببا لوجوب
اقامة الحد عليه واشار بقوله للتعلق به الى ان المعنى كونه علما تعلق الحكم به ونبه بقوله من
ابراهم اي الزنا حادث والايجاب قديم والحادث لا يؤثر في القديم وبقوله من حيث انه معرف
الى انه ليس المراد من السبب كونه موجبا لذاته كما تقوله
المعتزلة بل المراد منه اما المعرف للحكم وعليه الاكثرون او الموجب لا لذاته ولا لصفة
ذاتية ولكن بجعل الشارع اياه موجبا وهو اختيار الغزالي واليه اشار المصنف
بقوله او غيره اشتمل التعريف على المذاهب كلها وعلى الثاني هو ما يضاف اليه الحكم
لذاته وعلى الثالث ما يضاف اليه بجعل الشارع اياه وقد تعرض الشيخ لهذا الخلاف
في كتاب القياس عند الكلام على العلة ولا يقال هذا التعريف صادق على العلة
لانا نقول لا بد في العلة من المناسبة بخلاف السبب ومراد الغزالي ان الموجب للحكم
بالحقيقة هو الشارع وانما نصب السبب للحكم ليستدل به على الحكم لعسر الوقوف على
خطاب الله لا سيما بعد انقطاع الوحي كالعلامة فتنشأ به ما يجعل الحكم عنده لا به
ويسمى باسمه ص والشرط ياتي ش يعني في باب المخصصات ان شاء الله تعالى ويشترط

فيه

٦

لا بد من الظهور والانضباط في السبب والشرط

فيه ما يشترط في السبب من الظهور والانضباط ولا وجه لاقتصاره على شرط ذلك
في المانع دون السبب والشروط وقد جعلوا النصاب في الزكاة سببا والحول شرطا فان قيل
هلا عكسوا قلت لان الشارع اذا رتب حكما عقيب اوصاف فان كانت كلها مناسبة فالجميع
علة كالقتل العمد العدوان وان ناسب البعض فالمناسب هو السبب والمناسب في غيره شرط
والنصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه والحول مكمل لنعمة الملك بالتمكين
بالتنمية في جميع الحول فهو شرط ص والمانع الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض
الحكم كالابوة في القصاص ش الحكم على الوصف بكونه مانعا ينقسم الى مانع الحكم
ومانع السبب ولم يتعرض المصنف هنا الا للاول وهو اي يقول مع بقاء حكمة السبب فالابوة
مانعة للحكم الذي هو القصاص لحكمة وهو كون الاب سببا في ايجاده فلا يكون الابن سببا في
اعدامه وهذه الحكمة تقتضي عدم القصاص الذي هو مقتضى الحكم وحكمة السبب
باقية وهو الجناية واما مانع السبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة
اذا قلنا انه مانع من الوجوب فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله وليس
مع الدين فضل يواسي به قال المصنف وانما لم اذكر هنا مانع السبب لان كلامنا هنا في الحكم ومتعلقا
ته وليست الاسباب من نفس الاحكام خلافا لابن الحاجب وقد تقدم في كتاب القياس تعريف مانع
السبب حيث قلنا فيه عند ذكر العلة ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث
على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم ومن ثم كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها
فان قيل هذا لم يكن من الاحكام فهو من متعلقات الاحكام فكان ينبغي ذكره قلنا
المعنى بمتعلقات الاحكام حاكم ومحكوم به وعليه وشروط كل واحد منها وليست
الاسباب من ذلك او نقول فكيف لم يذكر مانع السبب لذلك وذكر السبب وقول الفقهاء
بمتعلقات الاحكام ما ذكره موضوع من الاعم من ذلك وما المانع منه ص والصحة موافقة ذي
الوجهين الشرع وقيل اسقاط القضاء ش المراد بالوجهين ما يقع مرة تارة بحيث يترتب
عليه حكمه وتارة بحيث لا يترتب كالصلاة والصوم والبيع واحترز به عما لا يقع الا على جهة
واحدة كمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالصحة وعدمها وقوله الشرع اي لامر
الشرع وسواء وجب قضاؤه ام لا وهذا التعريف للمتكلمين مرادهم بموافقة المكلف الامر في نفس الامر
وعلم من اطلاقه شموله العبادات والمعاملات فقبول العبادة اي وقعت مستجمعة الاركان
والشروط كانت صحيحة والا فاسدة فكذلك العقود اذا صدرت على الوجه الشرعي كانت
صحيحة والا فاسدة وقد اشار الى ذلك في العقود القاضي ابو بكر وغيره ولا التفات لمن
حصر التعريف بالعبادة والى التعميم اشار المصنف بقوله وقيل في العبادة فقيل ان الساقي

للاعم وان قيل اذا جعلت التعريف شاملا للامرين فلا حاجة لقوله ثانيا وبصحة العقد ترتب
الآثار قلنا هذا ايضا جواب عما سياتي وكان من المصنف ان يقول لا على وجه التشبيه
ليخرج التعدي بالقبض فانه يجب عليه الامساك تشبها بالصائمين وليس في صوم شرعي
على الصحيح ولعقد الوارد كتب مخصوص الاتيان عليه سوى الاثم بخلاف الحج اذا افسده
اتمه وامضاه بقوله وقيل الى ان منهم من فسر الصحة في العبادات باسقاط القضاء وبنوا
عليه القول في صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه ... وفيه تحقيق بما
لنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء باطلة واشار بعضهم الى ان النزاع لفظي والاحكام
متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على انه موافق لامر الله وانه مثاب عليه
وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع
لما وافق الامر سواء وجب القضاء او لم يجب او لما لا يمكن ان يتعقبه قضاء وليس كذلك
بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يجيزون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح بعدم ذلك
فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا فللشافعي في القديم مثله فيما اذا صلى
بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا للموافقة الامر حال التلبس ... على الحجة ثم ينبني
القضاء في القضاء نظرا للشافعي بل الخلاف بينهم متفرع على اصل وهو ان القضاء هل يجب
بالامر الاول او بتجدد فعلى الاول بنى الفقهاء قولهم بعدم سقوط القضاء وعلى الثاني بنى
المتكلمون قولهم انها موافقة للامر ولا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به **تنبيهان**
الاول في صحة هذا القول عن الفقهاء نظر بل الموجود في كتب الخطاب في باب صلاة الجماعة
تفسير صحة صلاة الظن ما يغني عن القضاء وما لا يغني فلم يجعلوا الصحة عبارة عن
اسقاط القضاء **الثاني** على تقدير ثبوته فليس المراد منه ان الصحة نفس اسقاط القضاء
كما يقتضيه نقل المصنف وغيره بل المراد كما قاله الصفي الهندي كون تلك العبادة مسقطة
للقضاء فان ذلك باطل وما قاله اما اذا قلنا ان القضاء يجب بامر جديد فظاهر وان قلنا
بالامر السابق فلان ذلك القضاء انما يكون عند فوات الفعل عن وقته اما قبل الفوات فليس
القضاء واجبا عند احد حتى تكون العبادة ... في الوقت مسقطة للقضاء
بل معناه انه سقط قضاء ما تقدم سببه وجوبه وعلى هذا يسقط ما اورده الامام وغيره
على هذا القول من الاشكال **ص** ولصحة العقد ترتب آثاره **ش** المراد باثاره ما شرع ذلك
العقد له كالتصرف في البيع والاستمتاع في النكاح ونحوه وقوله بصحة العقد خبر مقدم
وقوله ترتب اثاره مبتدأ انما قدم الخبر لان ... وهو عود الضمير على المتقدم او هو الصحة
في آثاره على بعض الخبر وهو صحة العقد على حد قوله تعالى ام على قلوب اقفالها والثاني سيأتي

وهو التنبيه

وهو التنبيه على الحد فان تقديم المعمول يفيد عند جماعة والمعنى ان ترتب الاثار واقع
بصحة العقد لا بغيرها اي يثبت في الحكم المقصود من التصرف كالحل في النكاح والملك في البيع والهبة
وهذا احسن من تعريف غيره صحة العقد بترتب الاثار كما تقول الفقهاء فان ترتب الاثار اثر عن
صحة العقد فانا نقول صح العقد فترتبت اثاره عليه فلهذا لم يجعل المصنف صحة العقد
ترتب الاثار بل ان بصحة العقد يترتب الاثار وفرق بين قولنا الصحة ينشا عنها ترتب الاثار
وترتب الاثار ينشا عن الصحة فان **الاول** يقتضي انه حيث وجد ترتب عليه الاثار وعلى هذا
يجيء الاعتراض بالبيع قبل القبض او في زمان الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه اثره اذ ليس
للمشتري التصرف مع امكان الانفصال عنه بان الاثر ليس الا الشياع بل حصول الملك الذي تنشا
عنه اباحة الانتفاع **والثاني** لا يقتضي ذلك وانما مقتضاه ان ترتب الاثار اذا وجد فمنشاؤه
الصحة ولا يلزم من ارتفاعه ارتفاع الصحة **و**مع سلامته من الاعتراض السابق فيه ...
اشارة الى ان المانع هذا ... ما قاله المص وبعد ان ... عليه الخلع والكتابة الفاسدين
فانه يترتب عليهما اثرهما من البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين فلم يصلح قوله ان ترتب الاثار ينشا
عن الصحة وكذلك الوكالة والقراض الفاسدين فان العامل والوكيل يستحقان به التصرف جوابه
... ان ... يترتب كل الاثار عليه اما ما يترتب على وجه شرط ... مع بحيث
لو حصل الشرط وزال المانع ... والثاني ان هذه الاثار ليست منشا ... العقد الفاسد
بل الاثر خارج عنه لتضمنه ما هو صحيح في نفسه اما الخلع والكتابة فمن جهة التعليق واما الوكالة
والقراض فمن جهة الاذن وما في منهج ... عبارة الجمهور لا يرد عليهم لان مرادهم بالترتيب بالقوة
لا الفعل فيخرج البيع زمن مدة الخيار وقبل قبضه فانه لا يترتب اثاره عليه وليس ذلك لعدم صحته بل
لمانع وهو عدم اللزوم فان القول بان الصحة ليست ترتب الاثار بل كونه بحيث ترتب الاثار عليه ...
ومؤخر على وجه مخصوص من ذلك ... قال ابن الحاجب ان الصحة ...
لانه معنى والمصنف لا يقول به ... في معنى العقد الحل كالعقود ...
ص والعبادة اجزاؤها اي كفايتها في سقوط التعبد وقيل اسقاط القضاء **ش** العبادة مجرور
بالعطف على صحة العقد اي وبصحة العبادة اجزاؤها عطفا على قوله وبصحة العقد ترتب اثاره
والمعنى ان اجزاء العبادة ... وصحتها ... تقول صحت العبادة فاجزأت وقوله اي
كفايتها تفسير للاجزاء ان الاجزاء هي كفاية العبادة اي كون الفعل كافيا في سقوط التعبد لا اذا
كفته في صحة الفعل فهو الاجزاء الناشئ عن الصحة وقوله في سقوط التعبد ان بالفعل والمراد طلبه
لا الفعل من المكلف والا لورد على هذا التفسير المقصود انه اتى به فانه يجزئ مع انه ليس متعبدا
به في حق نفسه ولو قال اسقاط بدل سقوط لكان احسن وبهذا اخذه على قول من قال الصحة موافقة

بل امتثال الامر وقوله وقيل اسقاط القضاء ونقله في المنتخب عن الفقهاء ونازع ابن التلمساني وقال
الفقهاء لا يقتصرون في حد الاجزاء على ذلك لالتزامهم عليه ما التزمهم من اسقاط القضاء بل ان القضاء
يكون اجزاء ان الفقهاء والمتكلمون اتفقوا على انه لا بد فيه من اخذ الامتثال والاصوليون يقتصرون
عليه والفقهاء يضيفون اليه اسقاط القضاء فيقولون الصحيح المجزئ هو الاداء الكافي وهذا
بناء منهم على ان اطلاق القضاء بالامر الاول والقضاء عند المتكلمين بامر ثان تنبيه
علم منه ان الاجزاء لا يكون الا في العبادة بخلاف الصحة فانها تكون في العبادة والعقود ص ويختص
الاجزاء بالمطلوب وقيل بالواجب ش ما يعني فيه الصحة والاجزاء ان الصحة تكون في كل مطلوب
وغيره وما قال اختلف في الاجزاء هل يعم كل مطلوب من واجب ومندوب او يختص بالواجب فلا يوصف
المندوب بالاجزاء على قولين والثاني نقل القرافي والاصفهاني شارح المحصول واشعر كلام الامام
في شرح المنهاج وقال الفقهاء يقتضي ان المندوب يوصف بالاجزاء كالفرض وقد ورد في الحديث
اربع لا تجزئ في الاضاحي واستدل ابن ... قال بوجوب الاضحية وانكر عليه انتهى لهذا رجح المصنف
هذا القول حيث صدر به في كلامه وقد نقله عن الفقهاء نظر ومن احتج اصحابنا على ايجاب الفاتحة
بخبر رواية ... لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بام القرآن وقالوا انه احال على الوجوب من رواية
الصحيحين لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وكذلك احتجاجهم على ايجاب الاستنجاء بحديث اذا ذهب
احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزئ عنه قالوا والاجزاء لا يكون الا عن
واجب ص ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لابي حنيفة ش الصحة يقابلها عبارتان على
مطلق الصحة لا على صحة العقود ولا صحة العبادة وهو والفاسد عندنا مترادفان فنقول بطلت
العبادة وفسدت وقال ابو حنيفة متباينان فالباطل عنده ما لا يشرع بالكلية كبيع ما في البطون والفاسد
ما شرع باصله ولكن امتنع لاشتماله على وصف كالربا ونحن وافقنا اصحابنا ابن القاسم والباطل
في الحج والعارية والخلع والكتابة وغير ذلك من الابواب ص والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته
قبل خروجه ش قوله فعل بعض ما دخل وقته جنس يدخل فيه فعل بعض ما دخل وقته بعد خروجه وما
دخل ولم يخرج وقوله قبل خروجه فصل يخرج فعله بعد خروجه وهو القضاء وانما قال بعض لان الامر
عندنا فيمن فعل بعض العبادة في الوقت وبعضها خارجه انها تكون اداء كلها لكن بشرط ان
يكون الماتي به في الوقت ركعة ولا يعم لبعض بعض انه للتقليل حتى يلزم السؤال ان لو قال
فعل بعض بغير البعضية ولبس الامر كذلك مع ان كون فعل الامر في الوقت اداء في الغاية الموضوع واولى
كونه اداء من فعل البعض ان فعل الجميع حد او اعلم ان كلامه ان سلم من هذه الجنسية فهو خارج عن
صناعة الحدود فان المفعول جميعه في الوقت هو المقصود فجعله مستغنى عن المفهوم او من ملازم
عن اللفظ فهذا لا حاجة اليه ثم انه اطلق البعض فيشمل ما دون ركعة ولم يقل احد انه اداء ان هذا الا ...

في الصلاة

في الصلاة وكلامه في العبادة من حيث هي فيكتفي بصدق الفعل بالخاص واشار بقوله وقيل كل الى الوجه
المقابل له وهو انها لا تكون اداء ومن قال بعضها اداء وبعضها قضاء فقوله بل بانها ليست اداء
والاطلاق على العبادة بتمامها وقوله كل وبعض مضافان وفصل بين المضاف اليه وهو ما دخل وقته قبل خروجه
وبين المضاف وهو بعض بقوله وقيل اختصارا وهو على حد قوله من رأى بغلا ... واما عمرو اذا خففت
انه غلام احمد وشكت في عينه ومثله قطع الله يد ورجل من قالها ... ورجل من قالها
قال الفراء ولا يجوز حذف المضاف اليه مثل هذا الا في المصطحبين كاليد والرجل او النصف والربع وقبل
وبعد واما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم ... قلت ومن المصطحبين
بعض وكل من كلام المصنف اعلمت حد الصحة ان احدهما ان هذا القيد الذي زاده المصنف على
المختصر ان الاصولية انما هو ان الفقهاء ... ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة
من الصلاة فقد ادرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته اداء وعبارة التحصيل ... بن ...
ثم انه انما يتم اذا كان المراد بقولهم في مفعول البعض انه اداء مع الحكم على الباقي بخروج الوقت وانما
وصف بالاداء تبعا وهو احد الاحتمالين للشيخ الامام وقال انه المستفاد من كلامهم اما اذا قلنا بالاحتمال
الثاني وهو ان الكل في الوقت فلا يصح الاستدراك لانه لم يقع شيء خارج الوقت وهذا هو الذي نزل
له بعض الشافعية فانه قال في المجموع اذا طلعت الشمس قبل ان يصلي منها ركعة فقد خرج وقتها
فعلم منه انه اذا صلى ركعة لا يخرج وقتها وان الوقت لا يخرج الا بالنسبة لمن لم يصل ركعة الثاني
لا عبرة باصطلاح الفقهاء فكان ينبغي ان يقول ما دخل وقته الاصلي والعرفي كما لو جمع بين
الصلاتين تأخيرا فان المؤخرة تكون اداء على الصحيح مع انه خرج وقتها الاصلي لكن
وقت الثانية وقت لها بالتبع وحكى الامام وجها انها تكون مقضية على القاعدة
وفائدة الخلاف رفع الاثم وتحويل قصر الصلاة ص والمؤدى ما فعل ش لما فرغ من تعريف
الاداء الذي هو المصدر اخذ في تعريف المؤدى الذي هو اسم المفعول وانما عدل لينبه
من تبعه على مكان الاعتراض على من عرف الاداء بما لا يصلح الا لتعريف المؤدى
وبعضهم قال ما فعل ولم يقل المفعول وان كان لفظ المفعول اخص من لفظ ما فعل لانه اراد
حكاية لفظ ابن الحاجب او بعضه لينبه له لان ما في قوله ما فعل ولم يقل المفعول
نكرة موصوفة اي شيء فعل والاداء في الحقيقة فعل ما دخل وقته ومرادفه بين المصدر واسم
المفعول فان قلت يخلصه من هذا جعلها مصدرية قلت لا يصح لان ما المصدرية حرف
لا يعود عليها ضمير وههنا ضمير عائد اليها وهو قوله في وقته والضمير لا يعود الا على
الاسماء ص والوقت الزمان المقدر له شرعا مطلقا ش يعني ايضا من زيادات المصنف على المختصر
فانهم لم يصرحوا باضافة الوقت في الاداء وان كانت عبارة ابن الحاجب في حد الاداء تستلزم ذلك

واخذه المصنف من كلام القرافي فانه قال الاحسن عندي في تفسيره انه الزمان المنصوص عليه
للعمل من جهة الشرع فان المامور به تارة يعين الامر وقته كالصلوات الخمس ونوافلها وصيام
رمضان وزكاة الفطر فان جميع ذلك قصد فيه زمان معين وتارة يطلب الفعل من غير تعرض
للزمان وان كان الامر يدل على الزمان بالالتزام من ضرورة الفعل ووقوعه في زمان لكن
ليس مقصود الشارع والمامور به قسمان فالقسم الاول يسمى موقتا والثاني يسمى غير موقت
فان الفعل منه المعين غير تعرض للزمان والقسم الاول قصد فيه الفعل والزمان اما المطلق
اقتضت تعيين ذلك الزمان واما تعيين محضا والقسم الثاني لم يقصد فيه الا الفعل فلا يوصف
فعله باداء ولا قضاء لانهما من عوارض الوقت ولا وقت ومن هذا القسم الايمان والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وعن هذا احترز المصنف بقوله شرعا وقوله مطلقا اي سواء كان مضيقا كصوم
رمضان او موسعا كالصلاة وقد يكون العبادة موقتة بوقت لا نهاية له كالصواب للاواخر
قلت وقد نص المصنف وغيره ان هذا من تخريجات القرافي ومن سبقه الى ذلك الشيخ عز
الدين في اماليه حيث قال الوقت على قسمين مستفاد من الصيغة الدالة على المامور مع
قطع النظر عن كون الشرع حده للعبادة ذلك الوقت او لم يحده ووقت حده الشارع للعبادة
مع قطع النظر عن كون اللفظ اقتضاه او لا والمراد بالوقت في حد الاداء هو الثاني دون الاول
وينبني على ذلك انا اذا قلنا بالفور في الاوامر فاخر المامور لا يكون قضاء لانه انما خرج
عن الوقت الذي دل عليه اللفظ وانما يكون لو خرج عن وقته المضروب له شرعا ص والقضاء فعل
كل او بعض ما خرج وقت ادائه استدراكا لما سبق له مقتضى الفعل مطلقا ش ماسبق شرحه في
الاداء يأتي بعينه في القضاء فقوله فعل كالجنس يدخل فيه ما خرج وقته وما لم يخرج واستظهر بقوله
وقيل للوجه الصائر ان الواقع في بعض الوقت يكون قضاء وقوله خروج وقت ادائه يخرج الاداء
وكذا الاعادة لان وقتها وقت الاداء ومن يرد على هذا القيد ما لو شرع في الصلاة ثم افسدها
ثم اداها ان يسمى ثانيا فانه قضاء كما قال القاضي حسين وغيره قال الصولي في المختصر
وينبغي صلاة تكون في الوقت قضاء بغير الصورة المذكورة لكن الاصوليون لا يوافقون على ذلك
ويخرج منه اي المتمتع العادم للهدي يصوم ثلاثة ايام قبل عرفة فانه اذا تاخر عن ايام التشريق
كان قضاء ملزوما لانه اخرها عما لها فانه عن ايام التشريق مما يعرفه ويشترط لا يقع من ايام مني
قوله تعالى ثلاثة ايام في الحج حكاه الرافعي وقد تقع الصلاة خارج الوقت وتكون اداء في قول بعض
اصحابنا فيما لو صلى بالاجتهاد فانه له فانه بعد الوقت وقوله استدراكا احتراز عما فعل بعد وقت الاداء
لا بقصد الاستدراك فانه لا يسمى قضاء وقوله لما سبق له مقتضى الفعل دخل في قوله مقتضى الى تعبير
بالمقتضى الواجب والمندوب فان القضاء يدخلهما وكذا قال الفقهاء ومقتضى الرواية وهو

اخشى

اخشى من تعبير المنهاج والمحصول بالوجوب والحاصل انه لا يلزم بقضاء عبارة الا ان
يتقدم سبب الامر بادائها ومتى لم يتقدم ذلك لم يلزم بالقضاء وعلم منه انه ليس من
شرط القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه ومن صرح الامام وغيره فان الحائض تقضي ما حرم
عليها فعله في وقت الحيض والاحرام لا يتصف بالوجوب فقوله مطلقا اي سواء كان يجب اداؤه
كالصحيح المتروك عمدا ولم يجب وامكن كصوم المسافر او امتنع عقلا كصلاة النائم او شرعا
كصوم الحائض وهذا اي المصنف بناء على ان ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمانع او فوات
شرط او تخفيف من الشارع يسمى تداركه بعد الوقت قضاء على وجه الحقيقة وهي طريقة المتاخرين
وقال الغزالي ان اطلاق اسم القضاء على هذه الصور يكون على وجه المجاز لكنه جرى بذلك في
الحائض والمريض الذي كان يغطي العلماء في الصوم وتردد في بقية الصور ثم رجح كونه مجازا
قيل والخلاف في ذلك لفظي قلت تظهر فائدته في النية اذا اشترطت التعرض لنية القضاء قال
بعضهم والحق ان الحد ثم عندهم خارج بقيدها ولا حاجة الى قيد اخر لانه كما لم يتقدم سببها
لا يكون المفعول بعد الوقت فكذلك العبادة بل غيرها ص والمقضي المفعول ش ماسبق
في المؤدى يأتي بعينه هنا حتى يعترض على ابن الحاجب في قوله القضاء ما فعل لانه ما فعل
تعريف للمقضي لا للقضاء الذي هو المصدر وعبر هنا بالمفعول لانه الاحسن وانما عبر هناك
بما فعل للتنبيه على الاعتراض فاستغنى به عن تكرير العبارة هنا ص والاعادة فعله في وقت
الاداء قيل لخلل وقيل لعذر فالصلاة المكررة معادة ش انما قلنا فعله ولم يقل ما فعل كما عبر
به ابن الحاجب لما سبق وكان ينبغي ان يقول بعض نحو تعريف الاعادة والمعاد المفعول
كما فعل في الاداء والقضاء وكانه استغنى عنه بما سبق وبما سيذكره ان الاعادة قسم من الاداء في
وقوله في وقت الاداء خرج القضاء والمراد فعله ثانيا ليخرج الاداء وهو مفهوم من قوله فعله
اي فعل المعاد واعتبار المصنف الوقت في المعادة يقتضي انها قسم من الاداء لا قسيمه وهو ما
صرح به الامدي خلافا لما وقع في عبارة المنهاج والتحصيل من اعتبار الوقت فيه اختلاف عبارة
المصنفين من الاصوليين ومقتضى كلام الفقهاء انها لا تعم من ذلك الوقت وبعوا به ان معيد ما
باداء بغير صلاة فاقد الطهورين والعاري والمحبوس في موضع نجس لا يجد غيره ومن عليه نجاسة
لا يعفى عنها على ان النهاية لا يكفي من قوله الوقت ونحوه مع انهم يطلقون على الثانية لفظ الا
عادة وان فعلت خارج الوقت فعلم ان الاعادة لا يشترط فيها الوقوع في الوقت بل هي عبارة عن
فعل مثل ما مضى سواء كان الماضي صحيحا او فاسدا وعلى هذا فبين الاعادة والاداء عموم وخصوص
من وجه فيجتمعان في الاداء بالفعل الاول وتنفرد الاعادة فيما اذا قضى صلاة وافسدها ثم اعادها
وتجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت وقوله قيل للخلل اي اختلفوا فقيل هي فعل ذلك لخلل واقع

تنبيه نظرا لفرق بين البوني

في الاولى وبه جزم في المنهاج ورجحه في المختصر واراد بالخلل فوات الركن او الشرط كما في المسائل
السابقة وقيل العذر والمراد به ما تكون الثانية فيه اكمل من الاولى وان كانت الاولى مجزية
وبنى عليهما الصلاة المكررة فعلى الاول ليست معادة لانتفاء الخلل وعلى الثاني بخلافه
وانما ارسل المصنف الخلاف بلا ترجيح لانه زيف في شرح المختصر القولين معا اذا تاخذ الجماعة من
كل وجه واختار لذلك انها ما فعل في وقت الاداء ثانيا مطلقا اي اعم من ان يكون للخلل او لعذر
او لغيرهما وهو ممنوع لانه لا يعرف في القول في اتيحا بلا حيلة للاعادة كما لو صليت الثانية
واشار اليه احتمالا واورد عليه انه ينبغي زيادة المكرر بالجماعة لان تلك الصلاة تسمى معادة
على القول الثاني لا الاول فان لفضيلة الجماعة عذر بخلاف ما اذا كرر الصلاة من غير عذر فانه لا تسمى
اعادة واجاب اولا بان المراد المكرر لعذر لا مطلق المكررة لانه لم يقل احد ان الاعادة مطلق فعله
في وقت الاداء بل فعله فيه اما لخلل واما لعذر وثانيا انا نمنع ان اعادة الصلاة لا لعذر لا تسمى اعادة
**ص والحكم الشرعي ان تغير الى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلي برخصة كاكل الميتة
للمضطر والقصر للمسافر وفطر مسافر لا يجهده الصوم واجبا ومندوبا ومباحا وخلاف الاولى ش**
جعل الرخصة والعزيمة من اقسام الحكم ذكره الغزالي والبيضاوي لكنه جعله الامدي وابن الحاجب من اقسام
الفعل والحكم جنسه وقوله الشرعي قيد زاده على المختصر وهو مستغنى عنه لان كلامه انما هو في
الشرعي وقد قال في اول الكتاب ومن ثم لا حكم الا لله وقوله ان تغير الى سهولة فصل خرج به الحدود
والتعازير مع ذكره بل لاخذ المقتضي للمنع منه وقوله لعذر اخرج التخصيص فانه تغير لا لعذر
وقوله مع قيام السبب للحكم الاصلي بعد ان شرط الرخصة ان يكون المقتضي للحكم قائما وبعد الرخصة
المانع لسبب راجح عليه كاكل الميتة في حال المخمصة فانه ثبت مع قيام دليل التحريم على اكل
الميتة واحترز به عن ان يكون منسوخا كالاصار التي كانت على من قبلنا وتسبح في شرعنا تيسيرا
وتسهيلا فلا تسمى شيء منها الان رخصة واشار في المستصفى الى انها تسمى رخصة مجازا وقد
يقال ان هذا التعريف لا يطرد لان ترك صلاة الحائض في زمن الحيض رخصة وهو خروج عن ... مع
قيام المحرم لولا الاضطرار اذ تحرم اكل الميتة على غير المضطر وقسمه الى اربعة اقسام احدها رخصة
واجبة على وجه مرجوح كاكل الميتة وهو الصحيح وقيل لا يلزمه الاكل بل يجوز ومثله وجوب استدامة
لبس الخف لمن لم يجد من الماء ما يكفيه صلاة المقام من النهاية يجوز ان يقال اكل الميتة ليس برخصة
فانه واجب ويجوز ان يجاب عنه بالتيمم فانه واجب على فاقد الماء وهو معدود من الرخص وهذا ابن الامام
بمقتضى نحو هذا ان الوجوب يجامع الرخصة لا ولا جله قال صاحب الكتاب العرابي في كتابه احكام القرآن
الصحيح عندنا ان اكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة كالفطر للمريض في رمضان ونحوه وقال الشيخ تقي الدين
لا مانع من ان يطلق عليه رخصة من وجه من حيث قيام السبب لمانع فيه وعزيمة من حيث الوجوب ومن حيث

الوجوب

الوجوب بتعيينه عزيمة فيحتمل ان يكون هذا رابعا ثالثا ويحتمل ان يكون تنبيها للمخالف وهو الاقرب
الثاني مندوبة كالقصر للمسافر بشرط اذا بلغ ثلاثة مراحل الثالث مباحة وهو كلما رخص فيه من
المعاملات كالسلم فانه ورد النهي عن بيع ما ليس عندك ورخص في السلم وشرط العين في البيع ليست
القدرة على التسليم ثم اسقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروطا حتى كان المعدوم في السلم مغتفرا
له وانما سقط هذا الشرط تيسيرا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك الغلات
نعم مع توصل صاحب النقد الى مقصوده من الربح فكانت رخصة ومثله المساقاة والقراض والاجارة
والعرايا وقد صح في الحديث التصريح فيه بالرخصة فقال وارخص في العرايا فلو مثل به المصنف لكان احسن
ولان الغزالي في المستصفى نازع في السلم فقال قد يقال انه رخصة لان عموم نهيه عن بيع ما ليس عندك
يوجب تحريمه فقال ويمكن ان يقال ان السلم عقد اخر فهو بيع دين ... بيع عين فانه افتقر في الشرط
لا يلحق احدهما بالاخر فيشبه ان يكون هذا مجازا وان قول الراوي نهى عن بيع ما ليس عندك
وارخص في السلم تجوز في العبارة قلت وقد يقرب من هذا ما احتمال الوجهان نقلهما الماوردي في ان
السلم اصل بنفسه او عقد غرر جوز للحاجة كالاجارة واما الاعتراض بانه قد يندب السلم بان يحتاج
الى مال الصبي فيسلم ولنبه فضعيف لان ذلك لامر عارض ليس لكونه سلما بل لكونه تحصيل مصلحة
لليتيم والكلام في السلم من حيث هو سلم واعلم ان تمثيل المصنف وغيره يوهم قصر الرخصة في المباح من
المعاملات وليس كذلك بل فانه يأتي في العبادات كتعجيل الزكاة وفي الحديث التصريح بانها رخصة للعم
للعباس رواه ابو داود ولم يقل احد من الاصحاب باستحبابه بل اختلفوا في الجواز بل قد يأتي في غير
العبادات والمعاملات ولهذا قال في البسيط تشبع الماكول اذا اجم في حيانه لصاحبه رخصة
بسبب الحاجة اليه في الهيا انتهى وقال الامام في النهاية ليس الماكول لصاحبه
وفي الدعم في حكم الرخص فان الحاجة ماسة اليها وقد امر النبي باجابتها على انه قد ينازع في
جعلها هذه الرخصة للاباحة فان الفاظ الحصير في فتاويه انه انكح على الاكراه على الشعب والاخراج
انه تشعبه في سقوط القطع قال الشيخ العراقي لا اقول انه الممكن التعب والاخراج عن الحرز بل
اقول رخص له فيه وفرق بين الاباحة والرخصة فانه لو حلف لا ياكل الحرام فاكل الميتة المضطر حنث
في يمينه لانه حرام الا انه رخص له فيه انتهى وفيه نظر لان الاعيان لا توصف بحل ولا حرمة فينبغي
التناول وهو واجب فكيف يكون حراما وليس ذا وجهين ثم رايت الامام عبد العزيز شارح البزدوي
قال اختلف العلماء في حكم الميتة ونحوها في حالة الضرورة انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع
الاثم فذهب بعضهم الى انه لا تحل ولكن رخص الفعل ابقاء الشيء كما في الاكراه على الكفر وهو
رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة
وذكر للخلاف فائدة تترتب على الخلاف انه اذا صبر حتى مات يكون اثما على الاول

فجاز فيه على الآخر الثانية إذ اخلف لا إلى بدل أما فيها وأما في حالة الضرورة يجب على الأول
ولا يجب على الثاني الرابع خلاف الأولى كالفطر لمن لا يتضرر بالصوم وإتمام مسافر يبلغ ثلاث مراحل
كما مثل به غيره لأنه في كونه رخصة أو عزيمة للعلماء خلاف تمام انتهى في تعليق الشيخ ابن حجر تنبيه
الأول علم من اقتصاره على هذه الأربعة أن الرخصة لا تجامع التحريم ولا الكراهة وهو ظاهر
قوله صلى الله عليه وسلم إن الله يحب أن تؤتى رخصه لكن في كلام الأصحاب ما يوهم جمعها مع الرخصة
أما التحريم فإنهم قالوا لو استنجى بذهب أو فضة أجزأه مع أن استعمال الذهب والفضة حرام والا
ستنجاء بغير الماء رخصة إلا أن يقال هذه الجهة غير الجهة والتحريم من ناحية مطلق الاستعمال لا في خصوص
الاستنجاء الذي هو رخصة وأما الكراهة فكالقصر في أقل من ثلاث مراحل فإنه مكروه كما قاله
الماوردي في باب الرضاع الثاني تقسيمه الرخصة إلى واجب ومندوب ومباح وخلاف الأولى
صريح في أنها من خطاب الاقتضاء لا الوضع وصرح الآمدي بأنها من أقسام خطاب الوضع
الثالث ضبط النووي في جزء القياس الرخصة بضم الخاء وإسكانها وكذا ذكره في المحكم واقتصر
في لغات الروضة على التسكين ولم يذكر الضم واشتهر على ألسنة كثير من الفقهاء ضم الراء وفتح
الخاء وتعولا بعرف في كتب اللغة المشهورة أن الذي خص فيه يقال فيه رخصة بضمتين وسكون
الأولى وإسكان الثاني ولا يقال بالفتح إلا للشخص الذي رخص في الإثم كهمزة وتمرة وفيه
لغة ثالثة خرصة بتقديم الخاء حكاها الفارابي والظاهر أنها مقلوبة منها والله ص وإلا فعزيمة
ش يعني وإن لم يتغير الحكم أو تغير ولكن لا لعذر على وجه التيسير فعزيمة كان واجبا أو مندوبا
أو مباحا أو مكروها أو حراما من جهة أنه عزم أمره أي قطع وحتم سهل على المكلف أو شق وصار
اقتضاء الشارع له هذا معنى الأحكام الخمسة فيه وهو قضية كلام البيضاوي وقيل عليه
سوى الحرام وهو قضية كلام الإمام وقال القرافي في الواجب والمندوب فقط لأنه عزم مؤكد
فلا يجيء في المباح وقال غيره المشهور أن العزيمة لا تكون إلا في الواجب لأنهم فسروها بالتزام العباد
بالتزام الله أي بإيجابه على ما صرح به القرافي ص والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه إلى مطلوب خبري ش قال ما يمكن التوصل ولم يقل ما يتوصل للإشارة إلى أن المراد التوصل
بالقوة لا بالفعل لأن الدليل قد لا ينظر فيه ولا يخرج بذلك أي بعدم النظر فيه عن كونه دليلا وخرج بصحيح النظر
فاسده كالشبهة فلا يعلم بها الحق وإنما تدرك أي التوصل لا يحصل بالدليل إنما يحصل بالنظر فيه
والمراد بالمطلوب الخبري التصديقي أي بالنسبة المستفادة من الحكم فخرج الحدود والرسوم فإنها
لبيان المقصود لا التصديق وهذا التعريف يعم الدليل القطعي والأمارة فهو ليكون دليلا أو دليلا
فإن المطلوب يعم ذلك ومن خص الدليل بالقطعي اصطلاحا أي يريد العلم بالمطلوب الخبري
ويدخل فيه العقل ما أن اتحاد فذو أن حصل فيه فساد نظر بفساد الترتيب لأن هذه المقدمات

يمكن

جامعة الرياض

يمكن أي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى المطلوب والظاهر أنه دليل على ما أفاده العلم
والظن هو رأي بعض الفقهاء واختاره الشيخ أبو إسحاق وقال من فرق بينهما وقال ما يؤدي إلى
الظن فلم يكن للعلم بلا قيد وجه وفيما قاله نظر لأن هذا من باب الاصطلاح ولا حرج فيه ولا يلزم
من كون الدليل لا يقال على ما يفيد الظن ما ص واختلف أئمتنا هل العلم عقيبه مكتسب ش حتى
إذا حصل علمنا بوجه الدليل لا بد أن يكون علمنا ضروريا إذ كانت مقدمات الدليل صادقة
منتظمة على وجه يقتضي العلم بصحة العلم بالمدلول لا قبلها هو واقع بتقدير الله سبحانه
وتعالى أصلا إذ لا مدخل للقدرة الحادثة فيه أو هو مقدور مكتسب بالقدرة الحادثة
اختلف أئمتنا فذهب جماهيرهم إلى الثاني وذهب الأستاذ أبو إسحاق والإمام في البرهان والغزالي
والجاحظ وغيره من المعتزلة إلى الأول واحتج الجمهور بأنه إذا لم يمكنه الانصراف عنه لأن العلم
بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول واحتج الأستاذ بأن الناظر إذا انتهى نظره وجد نفسه الكامنة
من الاعتقاد وقع له العلم بالمدلول فيه شاء أو أبى قال ولو كان العلم واقعا بفعل العبد لكان واقعا
بحسب قصده حتى كان يمكنه تركه ولما لم يمكنه ثبت أنه مضطر إليه واحتج الجمهور بأنه إذا
لم يمكنه الانصراف عنه لأن العلم بوجه الدليل يتضمن العلم بالمدلول والقدرة على العلم بوجه الدليل
تقتضي القدرة على العلم بالمدلول وحاصل هذا الخلاف أنه يؤول إلى مسألة أخرى
منتخبة بأن العلوم الحادثة تنقسم إلى ضروري وكسبي عند الجمهور وقال الأستاذ إنها بأسرها
ضرورية وتنقسم عنده إلى جلي وإلى خفي وإنما لم يقل المصنف اختلف بالبناء للمفعول
وهو أبيننا مع أنه أخصر لأنه أراد التنبيه على أن الخلاف فيه وقع من أئمتنا لتنسا ويبرح الخلا
لغيرهم من المعتزلة وغيرهم واختلف أيضا في العلم المستفاد من النظر بعد الاتفاق على جواز
وقوعه ضروريا في قضية العقل هل يجب أي يقع مكتسبا بالقدرة الحادثة ابتداء عند تعقب
نظر ما قاله القاضي ومعظم المتكلمين في قضية العقل وجوزه الأستاذ أبو إسحاق وإمام الحرمين
ولا خلاف أنه يمتنع بحكم العادة واعلم أن المتكلمين أجمعوا على ثبوت التلازم بين الدليل والمدلول
لكن هذا التلازم هل هو عقلي أو عادي فذهب جمع من أئمتنا إلى الأول وقالوا النظر يتضمن
العلم بالمنظور فيه أي يلازمه عقلا لا ينفك عنه وقال الآمدي إنه الحق وذهب الأشعري إلى الثاني
كما يحصل الشبع عقب الأكل ورد بأنه لو كان كذلك لكان حصوله جائزا أو عدمه ممكنا وها هنا حصول العلم
واجب لا محالة فيستحيل أي لا يحصل عقب كمال النظر ومنهم من قال بالإيجاب وصححه الإمام في المحصل
ومنهم من قال بالتوليد وهو قول المعتزلة ومعنى التوليد أول يكون الحاصل عقب النظر ضروريا لا
الضروري هو الذي يلزم النفس لزوما لا يمكنها دفعه عقلا ص والحد الجامع المانع ويقال
المطرد المنعكس ش ذكر في الحد عبارتين إحداهما أي يكون جامعا أي لأفراد المحدود مانعا أي من دخول

غيره فيه كقولنا الانسان حيوان ناطق فلو جمع ولم يمنع كالانسان حيوان او منع ولم يجمع كالانسان
رجل لم يكن حدا صحيحا للانسان الثانية ان يكون مطردا منعكسا وهو امعناه ينتظم اربع قضايا
كلما وجد الحد وجد المحدود وكلما انتفى المحدود انتفى الحد والثانية لازمة للاولى لانها عكس نقيضها
فاغنت الاولى عنها وكلما انتفى الحد انتفى المحدود وكلما وجد المحدود وجد الحد والرابعة لازمة
للثالثة لانها عكس نقيضها كما ان الثانية لازمة للاولى فصارت الاولى والثالثة تعتبران منهما
ولهذا اقتصر عليهما ابن الحاجب بقوله اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى وبهذا التعبير يندفع توهم من
توهم ان مع الاطراد والانعكاس كلما وجد الحد وجد المحدود وكلما انتفى المحدود انتفى الحد
لان حذف الذي عكس القضايا ولو كان كما توهم لم يكن لذكر الانعكاس فائدة اذا علمت هذا فالمطرد
هو المانع والمنعكس هو الجامع هذا قول الغزالي وابن الحاجب وغيرهما فمعنى الاطراد هو ان لا يوجد
الحد بدون المحدود كقولنا في الانسان انه حيوان ومعنى الانعكاس انه ينتفي الحد ولا ينتفي المحدود كقولنا
في الانسان انه رجل اما القرافي فانه عكس هذا وقال المطرد هو الجامع والمنعكس هو المانع وتمسك
بالاستعمال اللغوي فانه المفهوم من قولنا اطردت الحركة انه وجد واستمر فمعنى الحد المطرد هو الموجود
في جميع صور المحدود واعترض عليه بان معنى وصفه بالاطراد ان تعريفه للمحدود مطرد وهو
الحق فيصح وصفه بالحد فانه احد اطراف التعريف ومقتضى هذا الاعتراض انه ينبغي ان يكون الاطراد
عن ذكر الانعكاس لان اطراد التعريف انما يكون بهما والحق ما قاله الاولون وهذا الاصطلاح عنهم مناف
للاستعمال اللغوي فلا مشاحة فيه وليس في كلام المصنف تصريح باختيار واحد من القولين لاحتمال
قوله المطرد المنعكس تعريفي اللف والنشر وسيأتي هذا البحث ايضا في وصف العلة بالاطراد
بالشيء في باب القياس والحاصل انه هل الحد عبارة عما يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم او عبارة عما يكون شاملا لجميع افراد المعرف بحيث لا يشذ منه شيء وعلى هذا
فالجامع مرادف للمطرد والمنعكس مرادف للمانع وكنت اظن ان هذا الخلاف جار مع المتاخرين
حتى وقفت على كتاب التذكرة في اصول الدين لابن علي التميمي فقال الجمع يسمى في اصطلاح علمائنا
والمانع عكسا قال واختلفوا في كيفية الطرد والعكس فذهب بعضهم الى ان الطرد جريان الحد
المحدود على الحد بلفظ الاثبات كقولك كل عالم معرفة والعكس بعينه منع غير المحدود من الدخول فيه على
مطابقة الطرد وان كان بلفظ الاثبات كقولنا وكل معرفة علم قال وهو صحيح اذ العكس رد المتقدم
متاخرا والمتاخر متقدما وذهب اخرون الى مجموع هاتين العبارتين طردا واستعملوا في العكس حرف النفي
فقالوا كل ما ليس بعلم فليس معرفة وكل ما ليس معرفة فليس بعلم انتهى تنبيه الاول ذكر
صاحب التذكرة ايضا ان هذا التعريف للحد قول المتكلمين واما المناطقة فقالوا انه القول الدال على ماهية
الشيء وهو ما يتحصل من جنس المعرف وفصله قال ولا يحتاج فيه الى ذكر الطرد والعكس لان ذلك يتبع انما
هيته

اماهيته ثم قال بعده واختلفوا في الطرد والعكس هل هما من لوازم صحة الحد او شرطان في صحته
وفائدة الخلاف ان من ذهب الى انهما من لوازم صحته حكم بصحة الحد قبلهما ومن جعلهما شرطين في الحد
اوقف صحته على حصولهما اذ لا يعلم وجود المشروط مع انتفاء الشرط وما ذكره لا يتجه في الحد
الحقيقي فان الطرد والعكس فيه من لوازم صحته لانهما يتبعان الماهية بالضرورة الثاني استعمال
المطرد موجود في العربية وكذا قولهم الطرد وقد نص سيبويه على منعه فقال في باب ما طاوع الذي
فعله على فعل وربما استغني عن انفعل في هذا الباب فلم يستعمل وذلك مثل قولهم طردته فذهب ولا يقولون
فانطرد ولا فاطرد يعني انهم استغنوا عن لفظه بلفظ غيره لكونه في معناه وقال الجوهري يقولون طردته
فذهب ولا يقولون انفعل وافتعل الا في لغة رديئة قلت على هذه اللغة قول الشاعر وهو
قيس بن الخطيم انشده صاحب المحكم اتعرف رسما كاطراد المذاهب وعليه يتخرج اصطلاح
المنطقيين الثالث انما المصنف عقب الحد لا لاختصار المطالب فيها فانه يليق بالاقسام لبيان المطلوب
المقصود بمعنى ص والكلام في الازل قيل لا يسمى خطابا وقيل يسمى ش فيه مسئلتان احداهما
كلام الله تعالى في الازل هل يسمى خطابا فيه خلاف حكاه الشيخ ابو اسحاق الشيرازي في كتاب
الحدود وابن القشيري في المرشد فقال ذهب المتقدمون من اصحابنا انه لا يسمى خطابا ولا امرا ونهيا في
الازل وانما يسمى بذلك فيما لا يزال عند وجود المخاطب وهو حدوث تصحيحه لا حدوث عين الكلام
ولا تغير بذلك صفته في نفسه الا ترى ان الرجل ابا وعما وزوجا وجارا لم يكن شيئا من ذلك ولم يتغير
صفته وانما يتغير التعبير استغنى هذه الاسماء حقيقة فعلى هذا الخطاب كلام ولا ينعكس لان
كلامه في الازل ليس بخطاب والثاني وعليه المتاخرون يسمى خطابا بشرط حدوث المخاطب
ثم قال ابن القشيري وهو قول الاشعري وهو الصحيح لان الامر امر لنفسه والصفات النفسية لا تتجدد
قلت ومن ثم قال الاشعري ان المعدوم مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود ومن هنا يخرج اعتراض
على المصنف في كونه قال فيما سبق ويتعلق الامر بالمعدوم خلافا للمعتزلة وحكى فيه الخلاف من غير
ترجيح مع ان هذه المسئلة اصل لتلك فان قلنا نسمي خطابا كان امرا في الازل وان قلنا لا يسمى كان
امرا فيما لا يزال نعم التفسير عندنا هنا اشمل لعموم الخطاب حقيقة الامر والنهي والخبر وقال ابن القشيري في
اختلفوا في ان امر المعدوم باشتراط السابق اي وهو المتعلق هل يسمى امرا او خطابا مطلقا والحق انه يسمى
امرا ولا يسمى خطابا الا اذا وجد المامور وسمع ذلك الامر فاجاب له وحكى الشيخ ابو اسحاق
في شرح المنهاج المنع عن القاضي ابي بكر ثم قال واذا قلنا بالمنع فهل يسمى بعد ذلك عند وجود المخاطب
والمامور ينبغي ان يقال ان حصل السماع له فذلك كما في موسى عليه السلام ويسمى خطابا بلا شك
ولا ملفا على قياس قول القاضي قلت المانع المصرح به يسمى خطابا وامرا عند وجود المخاطب والمامور
كما سبق عن الشيخ وابن القشيري وهو عندهم من صفات الافعال بمثابة اتصاف الرب تعالى في الازل بكونه خالقا

رأيا وذكر بعضهم أن الخلاف لفظي لأن الطلب الأزلي إنما يطلب بالصاحبة لا بالتعلق إذ الكلام في
الأزل في نفسه على صفة القضاء فيكون فإذا كان تعلق به ذلك الاقتضاء فيكون اقتضاء بالفعل
فهذا يسمى اقتضاء مجازا ولعله لا يختلف في جواز إطلاقه ومنهم من قال الخلاف ينبني على
تفسير الخطاب فمن فسره بالكلام الذي يقصد به إفهام من هو متهيئ لفهمه في الحال لم يسمه خطابا ومن
قال يقصد به الإفهام في الجملة أطلقه عليه والحق أنه معنوي وما يرجع إلى أن الكلام حكم في الأزل
أو يصير حكما فيما لا يزال وهو من المعدود السابقة الثانية هل يتنوع الكلام ذهب بعض أصحابنا
كما قاله الإمام في المحصل إلى تنوعه إلى خمس كلمات الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وعن عبد
الله بن سعيد إلى سبع وزاد الوعد والوعيد والجمهور على أنه لا يتنوع وكون الكلام أمرا ونهيا وخبرا
أوصاف للكلام لا أقسام له كما أن الجوهر قائم بذاته قابل للعرض متحيز أوصاف نفسية
للجوهر وإن كانت معانيها مختلفة قال الشهرستاني وينبغي أن يقع وحدة كلام الله تعالى على هذا
الوجه فإنه ينقطع الشكوك وحكى إمام الحرمين في الإرشاد فيه الاتفاق مسالك منع التمسك بنوع
من الإجماع وهي صريح ألفاظ فقال أجمعوا على نفي كلامين قديم ونفي إرادتين ثانية قديمة
قال وأما صرت إلى هذا لأنا وجدنا العلم القديم متعلقا بما من المعلومات فإنما ثبتا علوم مختلفة في
الشاهد وليس في العقل ما يمنع من قيام العلم القديم مقام العلم ولا يؤدي إلى وجوب تعلق العلم الواحد
بجميع المعلومات واضطررنا إلى الرجوع إلى الإجماع وقد أنكر القشيري في الإجماع بما حكي عن
الأستاذ أبي سهل الصعلوكي أنه قال لله تعالى بكل معلوم علم ملة علوم لا نهاية لها في الوجود ويستحيل جمع
ما لا ينحصر في حد حول كما يتناهى في الوجود من المقدورات ومنها التمسك بالعقل فإن الدليل
العقلي قام على وجوب اتحاد كل صفة لله تعالى وإن تعددت متعلقاتها فكما أنه عالم بعلم واحد قادر
على جميع المقدورات بقدرة واحدة فالعلوم وإن اختلفت فإنه يجمعها حقيقة واحدة وهي
العلمية وكذلك الكلام متحد لا كثرة فيه بل الكثرة إنما هي في متعلقاته الخارجية فإذا تعلق
بالمأمور سمي أمرا أو فالنهي سمي نهيا وإن كان بالنسبة الإحالة فهو الخبر فاختلاف التسمية
بحسب اختلافات تعلقاته وليس ذلك إلى نفس الكلام بل إلى أمر خارج عنه ولهذا الوقع النظر
عن هذه لم يقع نفس الكلام فإن قيل فقد اجتمع العقلاء على انقسام الكلام إلى أمر ونهي وخبر
وغير ذلك من الأنواع فالجواب من وجهين أحدهما أن هذا الإشكال التزم لأجله قوم رد جميعه إلى الخبر
لينتظم له القول بالوحدة فقال الأمر خبر عن تحتم الفعل والنهي خبر عن تحتم الترك وهذا قاله في المحصل فإن
والاستخبار إخبار عن طلب شيء من المخاطب والنداء خبر عن أن المنادى يقصد بعض النداء معناهما وذكر الإمام نحوه
وقال الاستخبار يستحيل في حق الله تعالى بل ما ظاهره يرجع إلى التقرير وهو نوع من الخبر قال ويمكن أن يقال
إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه سمي طلبا وإن تعلق بغيره سمي خبرا وثانيهما أنا إن قلنا لا يتصف بذلك إلا عند

وجود

وجود المخاطب زال الإشكال وإن قلنا باتصافه في الأزل بذلك كما هو رأي الأشعري فغير بعيد
أن يكون في نفسه معنى واحدا والاختلاف فيه يرجع إلى التعبيرات عنه بحسب متعلقه كما سبق
ولا مانع من أن يكون الكلام واحدا والمتعلقات متعددة على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاءة تعدد جهات
مختلفة فإنه وإن تعددت الألوان من أسود وأبيض وأحمر وأخضر فإن ذلك لا يوجب تنوع النور في الشمس
ونحوها قول العلمبسوي في المنتزل الأول حيث قضى بوحدته وإن تكثرت أسماؤه بسبب الإضافات زائدة على
الإرادات قال الآمدي في غاية المرام ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال الخيال فإنه غير بعيد
أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح مثلا ويكون التعبير عنه قبل إرساله بأنا سنرسله وبعد الإرسال
إنا أرسلنا نوحا فالمعبر عنه يكون واحدا في نفسه على حاله وإن اختلف المعبر به قال وهذا حسن
لكل مصنف وقد أورد على هذا الطريق أنكم إذا جعلتم التنوع باختلاف المتعلقات أشكل عليكم
بالإرادة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات فهلا أنكم حكم لمعنى واحد ويكون التعبير عنه بسبب
المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته فيسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالإيجاد
ونحو أسامي الصفات وأجاب المعترض بأنا لو قلنا برجوع العلم إلى القدرة لأدى إلى عدم العلم بين
المعلومات والمقدورات وهو ممتنع فلذلك وجب اختلاف ما يضاف إلى المعلومات والمقدورات ولم يجب
في الكلام وحكى الآمدي في الأبكار عن الأصحاب أنهم أجابوا بأن القدرة والإرادة تختلف معهما التأثيرات
فلا بد من الاختلاف في نفس المؤثر بخلاف الكلام فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب أثرا فلا يجب من تعدد متعلقاته أشكل
الآمدي هذا الجواب وقال عسى أن يكون غيره حركة ولعسر هو أنه ذهب بعض أصحابنا إلى تعدد
ومنه أن الله ليس فيه دليل على وجوه أصل الكلام فالقول بتعديد وتكثير بتحكم وإفراط وكل خارج عن وجوه
الاحتياط واستحسن الآمدي في غاية المرام هذا قال ولعمري أن من رام نفي التكثر عن الكلام وغيره
من الصفات بغير هذا الطريق لم يجد مسلكا وقد أورد على القول بالاتحاد أنه كيف يتنوع ما أخبر
الله به من القصص الماضية وهي مختلفة متباينة فإن ما جرى للخليل وكذلك المأمورات والمنهيات
فكيف يكون ما جرى لآدم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى أم كيف يكون الأمر بالحج هو نفس الأمر
بالصلاة وكيف يكون قل هو الله أحد نفس تبت يدا أبي لهب فلم يبق إلا أنه أنواع مختلفة الذوات مشتركة
في الكلام والكلام كالجنس لها والجواب أنا لم نرد بذلك أن ما عبر عنه بالنهي عين ما عبر عنه بالأمر
وما عبر عنه في بعض الأخبار عين ما عبر عنه في الآخر فإن ذلك محال بل قلنا إن حقيقة الكلام
واحدة واختلاف الأسامي باعتبار اختلاف التعلقات والإضافات إلى الأمور الخارجية
وليس ذلك بمحال وإنما المحال انقسام القديم وهو مقصود من نفي التنوع ولهذا قلنا في الحادث
بالتنوع إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة المتغيرة وذلك يستحيل في حق القديم ص والنظر
الفكر المؤدي إلى علم أو ظن ش الفكر جنس ولا يوجد الفكر المراد للنظر لأنه ليس الظن منه حتى

حتى يحس به ولو اراد لم يغيره بما فيه به وانما يجد به العقل الذي يعد في خواص الانسان وهو
حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت سواء كانت في محسوس وهو التخييل او في غيره وقوله
المؤدي مطلوب به ما لا يؤدي لذلك اعني الحدس وخل فيه الفكر الذي يطلب به التصور
والذي يطلب به التصديق والعلم يشمل العقلي وغيره تصورا وتصديقا خلاف الظن فان المراد به
التصديق والاول يسمى دليلا والثاني امارة وهذا الحد للقاضي ابي بكر نقله عن الامام في
الشامل وقال ليس هو كل ذكر بل ضرب منه وهو الذي يطلب به علم وظن ومن هنا يعلم فساد
ظن من تكلم على هذا الحد من شارحي المختصر ان والعقل منه تعريف العلم والنظر جميعا
ص والادراك اي بلا حكم تصور وبحكم تصديق وجازمه الذي لا يقبل التغير علم والقابل اعتقاد
صحيح ان طابق فاسد ان لم يطابق وغير الجازم ظن ووهم وشك لانه اما راجح او مرجوح او مساو
ش الادراك اي الماهية من غير اعتبار حكم عليها يسمى تصورا وادراكها مع الحكم يسمى تصديقا
لكن اختلفوا هل التصديق مجموع الادراكين او الحكم وحده مذهب القدماء الى انه الحكم وذهب
الامام فخر الدين الى انه المجموع الكل للماهية مع الحكم قال الشيخ تقي الدين وهذا اقرب وانسب الى ما ذكر من
جعل العلم منقسما الى تصور وتصديق فجعله اي الادراك لا يكون الا واحدا منهما فيسمية الادراك بنفسه اجزائه
بعد والحكم تصديق او الاخر بالحكم يغير الادراك مع الحكم اما ان يكون جازما او لا فان كان جازما فلا
يقبل التغير اي لا يتغير بالتشكيك فهو العلم وان قبله فهو الاعتقاد ثم ان طابق الواقع فهو
صحيح كاعتقاد حدوث العالم والا فهو فاسد كاعتقاد الفلاسفة قدمه وان لم يكن جازما فاما ان يتساوى
طرفاه فهو الشك او يترجح احدهما على الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم فكانت حقيقته
اثنان باعتبار الجزم وثلاثة باعتبار عدم الجزم وعلم منه انه يسمى الشك مرجحا لانه اسم للاحتمال
ويسمى الظن والوهم بحسب الشك لان الظن اسم للاحتمال الراجح والوهم للمرجوح وهذا على رأي الاصوليين
واما الفقهاء فعندهم الظن والشك متساويان اذا علمت هذا فقد اورد عليه انه اخل بالشك
والوهم تحت غير الجازم فيكون قد ادخلهما تحت الحكم ولا حكم مع الشك والوهم واجيب عنه بالمنع بل
الوهم والشك حكمان اما الوهم فلان الحاكم بالراجح حاكما بالطرف الاخر حكما
مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان بجواز وقوع هذا الطرف بدلا عن الاخر
وبالعكس ص والعلم قال الامام ضروري ثم قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب وقيل ضروري فلا
يحد وقال امام الحرمين عسر فالرأي الامساك عن تعريفه ش اختلف في العلم فقال الامام فخر الدين
هو ضروري اي تصوره بديهي لان ما عدا العلم لا يعرف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له ولانا نعلم
بالضرورة كوننا عالمين وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي فتصور العلم بديهي واجاب طائفة
فالمحصل عن الاول بان المطلوب من العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم

وليس

وليس من المحال ان يكون هو كاشفا لغيره وغيره كاشفا عن العلم به واجاب غيره عن الثاني اما
على القول بان التصديق هو الحكم وحده كما رأى الجمهور فلان التصورات الواقعة في القضايا
ليست باجزاء للحكم وانما هي شروط واما على القول بان التصديق هو الحكم مع تصوراته فيه كما
هو رأي الامام فلانا نمنع ان اجزاء التصديق الضروري يجب ان تكون ضرورية بل يكفي تصورها باعتبار
صادق عليه فما استدل به يكون هذا التصور ضروريا لا يمنع من عدمه مركون تصور حقيقة العلم
ضروريا واعلم ان ما نقله المصنف عن الامام من انه ضروري هو كذلك في المحصول ثم انه ذكر بعد
ذلك تقسيما حصر فيه العلم واضداده وعرف فيه العلم بانه الحكم الجازم المطابق لموجب
واليه اشار المصنف بقوله ثم قال هو حكم الذهن فحصل من كلام الامام انه ضروري وانه يحد وكان
المصنف اشار بذلك الى تناقضه ووجهه ان ما يحد هو الشيء اي يتصور حقيقته ضروري واذا
كان ضروريا فلا فائدة في حده والمراد بالموجب في كلام الامام اما العقل او الحس او المركب منهما
فالاول ينقسم الى بديهي ونظري والثاني العلم بالمحسوسات والثالث ينقسم الى المتواترات
ان كان المحسوس سمعا والا فالمجربات والحدسيات وقوله وقيل ضروري يشير الى ما قاله عليه قول
ابن الحاجب والعلم لا يحد لانه ضروري وانما عكس عبارته لان كونه ضروريا يترتب عليه عدم
الحد لا العكس لان الكلام في عدم حده لا في كونه ضروريا او غير ضروري وذهب امام الحرمين الى انه
يعسر تعريفه وانما يعرف بالتقسيم والمثال دون غيرهما وفي ذلك اعتراف بامكان تعريفه
في الجملة وقال المصنف الذي هو اصل له فالرأي الامساك عن تعريفه واعترض
عليه بان هذا غير مختص بالعلم بل الحدود والرسوم كلها عسرة وان كان التعسر في العلم
ازيد من ذلك وما نقله المصنف عن امام الحرمين هو الصواب ونقل ابن الحاجب عنه منع الحد
وهو باطل فانه صرح في البرهان وغيره بامكان التعريف عنه وان العسر انما هو في جميع انواع
التعريف وكلام الغزالي في المستصفى يقتضي اختصاص ذلك بالتحقيق ويحتمل ان يكون توسطا
بين القولين ص ثم قال المحققون لا يتفاوت وانما التفاوت بكثرة التعلقات ش اختلفوا في ان العلم
هل يتفاوت فيقال علم اجلى من علم او لا فما حكاه المصنف ذكره امام الحرمين في الشامل
وسوى بين العلوم الضرورية والنظرية فقال صار المحققون الى ان العلوم لا تتصف بصفة النظر
لا تتفاوت ولا يتصور كون علم ابين من علم اذ العلم يتبين المعلوم على ما هو به ولا خفاء معه
اصلا وكيف يجامعه وهما متضادان ثم قال بعد ذلك ان العلم الضروري يتميز عن العلم النظري في
عدم التنبيه والحق في ذلك ان العلم الواقع بالشيء نظرا ليس اثبات العلم بالحركة الضرورية
والحركة الكسبية والحركتان متماثلتان ومن حكم المتماثلين وجوب استوائهما في صفات النفس
ولو كان الضروري مخالفا للكسبي في وجه البيان لما كان مثله ثم اشار الى الفرق بينهما وجعله

مرجوح والحق ان العلوم المكتسبة معرفة بخلاف البديهية وقال ابن التلمساني المحققون على
عدم تفاوت العلوم وانما التفاوت بحسب المتعلقات واختاره امام الحرمين والابياري في شرح البرهان
ولكن الاكثرون على التفاوت ونقله الامام في البرهان عن ائمتنا ومن فوائد الخلاف في هذه
المسئلة ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان بناء على ان الايمان من قبيل العلوم لا الاعمال
خلافا للمعتزلة ص والجهل انتفاء العلم بالمقصود وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته
ش هذا الخلاف في تعريف الجهل اخذه المصنف من العقيدة الصلاحية وهي من احسن تصانيف
الاشعرية في باب العقائد وكان السلطان صلاح الدين يأمر بتلقينها الصبيان في المكاتب
قال ابن مكي مصنفها وان اردنا حد الجهل بعد حد العلم كان سهلا وهو انتفاء العلم بالمقصود
ما حققنا فهذا احسن الحدود وقيل في تعريفه ما ذكره بعضهم وهذا والحدود تكثر تصور
العلم وهذا احديه وحديه المغربياني وصفه صفة جاء على خلاف حينئذ فاجمع فهذا
التعريف يتضمن واطلاق التعريف هاهنا غريب وانما المعروف تقسيم الجهل الى بسيط
ومركب فالمركب ما ذكره في الحد الثاني وهكذا اخذه الامام والسمعاني والامدي وغيرهم
وقال الراجحي في كلامه على قاعدة من يحوي الجهل معناه المشهور الجزم بكون الشيء على
خلاف ما هو عليه ويطلق ويراد به عدم العلم انتهى وسمي مركبا لانه مركب من جزئين
احدهما عدم العلم والثاني اعتقاد غير مطابق كاعتقاد المعتزلة ان الباري لا يرى في
الاخرة اما البسيط فهو عدم العلم عما من شانه ان يكون معلوما ويسمى بسيطا لانه لا تركيب فيه
وانما هو جزء واحد كعدم علمنا بما تحت الارضين وما يكون في البحار وغيره والتقييد بما من شانه ذكره
الامدي به انكار الانكار فقال اما البسيط فعدم العلم عما من شانه ان يكون معلوما لا عدم العلم
مطلقا والا لوصفت الجماد ان يكون جاهلا بعلمه او لعله يكون عالما وعلى هذا فالجهل بهذا
الاعتبار انتفاء عدم لا انه صفة اثبات والحق ان الامام يصادم انتهى وعلى هذا اعلم فقول من قال
جاهل العظيم توما لو انتصرون ما بحث اركبه لانه جاهل بسيط والثاني جاهل مركب لو قال المصنف
تصور الشيء لكان اولى من المعلوم لان هذا جهل لا علم فيه والمراد بقوله على خلاف هيئته ان تصور
ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع واحترز به عن التصور بحينئذ فانه علم قال المصنف
وهذا احسن من قول امام الحرمين على خلاف ما هو به فان صاحبه التزم ان تصور العلم يعلمه وموضع
تصوره وقوله على خلاف ما هو به يقتضي انه لم يقع تصوره وقد يجاب عن الامام بان مراده بقوله تصور الشيء
على ما في زعمه وقوله على خلاف ما هو به على ما هو في نفس الامر ص والسهو الذهول عن المعلوم ش اي يعلم
لا يغفل الملك اهل عنه مساله اعلم ان الشيخ ابا اسحاق الشيرازي ذكر هذا القدر بعينه في كتابه المسمى بالحدود
وزعم بان المعلوم ما يتعلق به العلم ولا يتم ذكره في السهو واختار هو في تعريفه ما يضاد العلم والجهل
والظن والشك وقال السهيلي السهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه

سادس ٦

باد في بينته وفرق صاحب ضوء المصباح بين السهو و... ف
بان السهو الغفلة وهو قريب من الذكر ولذلك يقال اغفلت
الشيء اذا تركته على ذكر منك واما النسيان فهو خلاف الذكر
وهو اخص من السهو لانه اذا حصل النسيان حصلت الغفلة
لانها بعضه وليس اذا حصلت الغفلة يحصل النسيان لان النسيان
غفلة وزيادة وزمن السهو قصير وزمن النسيان طويل
ص مسئلة الحسن المأذون واجبا ومندوبا
ومباحا قيل وفعل غير المكلف ش ينقسم صفة الفعل الذي
هو متعلق الحكم الى حسن وقبيح وعرف الحسن بالمأذون فيه
اي سواء كان يثاب على فعله ام لا فيشمل الواجب والمندوب
ولا خلاف فيهما وكذلك المباح وهو الصحيح للاذن فيه واحتج
له بقوله تعالى لنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ووجهه
ان احسن افعل تفضيل وشرطه ان يضاف الى بعضه فالتقدير
لنجزينهم احسن اعمالهم واعمالهم التي يتعلق بها الحسن اما
واجبة او مندوبة او مباحة والواجب احسن قطعا والمندوب
احسن من المباح لانه لا ثواب في المباح فلزم ان يكون حسنا
واما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة ففيه خلاف
مرتب على الخلاف في المباح واولى بالمنع وهو الذي اختاره امام
الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال لا يسمى

حسنا ولا قبيحا ان لا يتوجه اليهم مدح ولا ذم بسبب الفعل وان
وجب بسببها الضمان والارش وقال الرافعي في باب الزنا لو
مكنت البالغه العاقله مجنونا او صبيا فعليها الحد خلافا لابي
حنيفه قال لان فعله والحاله هذه ليس بزنا قلنا لا نسلم انه ليس
بزنا ولكن لا نوجب الحد انتهى ص والقبيح المنهي ولو بالعموم
فيدخل خلاف الاولي س ووجه دخوله ان المنهي اما مع الجزم
بالحرمه او لا مع الجزم بها وهو اما بنهي مخصوص فالكراهه
او لا بنهي مخصوص واليه اشار بقوله ولو بالعموم لخلاف
الاولي فيشمل التعريف حينئذ الحرام والمكروه وخلاف الاولي
وفي اطلاق القبيح على خلاف الاولي نظر ولم اره لغير المصنف وغايه
ما عنده اخذه من اطلاقهم القبيح انه المنهي عنه ولم يمكن ان يريدوا
النهي المخصوص بل هو الاقرب لاطلاقهم وسياتي في كلامه ان
المكروه ليس بقبيح فكيف خلاف الاولي ولا يساعده قول ابن
الحاجب تبعا للغزالي وغيره ان المكروه يطلق على خلاف الاولي
لانه لبيان اطلاق حمله الشرع فالكلام في حقيقه القبيح والظاهر
ان المصنف اخذ هذا من كلام الهندي فانه قال القبيح عندنا
ما يكون منهيا عنه ونعني به ما يكون تركه اولي وهو القدر المشترك
بين المحرم والمكروه فان جعل النهي حقيقه فيه فلا كلام والا
فاستعماله فيه بطريق التجوز فيدخل فيه المحرم والمكروه

اجاب عنه الشيخ
البرماوي بان الاولى

اسى

اسى ص وقال امام الحرمين ليس المكروه قبيحا ولا حسنا س
لان القبيح ما يذم عليه وهذا لا يذم عليه والحسن ما يسوغ الثنا
عليه وهذا لا يسوغ الثنا عليه قال والد المصنف ولم نر
احدا يعتمده خالف الامام في هذا الا ناسا ادركناهم قالوا
انه قبيح لانه منهي عنه والنهي اعم من تحريم وتنزيه وهذا تمسك
باطلاق قلت وينبغي جريان هذا الخلاف في خلاف الاولي
واولي بالمنع ص مسئله جايز الترك ليس بواجب وقال
اكثر الفقها يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر وقيل
المسافر دونهما وقال الامام عليه احد الشهرين والخلف لفظي
س هذه الترجمه تجمع مسايل فلهذا اصدر بها ووجهه ان الواجب
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك فلو كان جايز الترك واجبا
لاستحال كونه جايزا وكان ينبغي ان يرد مطلقا حتى يخرج
الواجب الموسع والمخير فانه يجوز تركهما في حاله ومع ذلك
فهما واجبان لكن لا يجوز الترك مطلقا ويمكن ان يقال اطلاقه
يفهم ذلك فمنها قال اكثر الفقها يجب الصوم على من ذكر مع انه
يجوز لهم تركه والمصنف في هذا النقل متبع لصاحب المحصول
وقد قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول ان
من ههنا يجب عليهم في الحال الا انه يجوز لهم تاخيره الى
زوال العذر قلت لكن نص الشافعي في اوايل الرساله

يعم

علي ان الصوم لا يجب على الحايض وقال النووي اجمع المسلمون
علي انه لا يجب عليها الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبه
به في زمن الحيض وانما يجب القضا بامر جديد وذكر بعض
اصحابنا وجها انها مخاطبه به في حال الحيض وتومر بتاخيره
وليس بشي انتهى والقول بوجوبه علي المسافر دونهما حكايه
بن السمعاني عن الحنفيه والقول بوجوب صوم احد الشهرين
اما الحاضر او اخر غيره عليه اي على المسافر كالواجب المخير
هو قول القاضي ابي بكر نص عليه في كتاب التقريب ونقله
الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع عن بعض الاشعريه واختاره الامام
فخر الدين وقال في المحصول عندنا انه لا يجب على المريض والحايض
اما المسافر فيجب عليه صوم احد الشهرين وايهما اتى به كان
هو الواجب كخصال الكفاره وقد استضعف هذا بانه لا فرق
في ذلك بين المريض والمسافر الا ان سبب احدهما اضطراري
وسبب الاخر اختياري ولهذا لا تاثير له في اختلاف الحكم المذكور
فان كل واحد منهما مخير بين صوم الشهر الحاضر وصوم شهر
اخر بالنص الا اذا فرض مريض يضره الصوم ضررا لا يجوز معه
الصوم فحينيذ يصير كالحايض في حرمه الصوم وقوله
الخلف لفظي تابع فيه الشيخ ابا اسحق فقال لا فايده له لان تاخير
الصوم حالة العذر جايز بلاخلاف والقضا بعده واجب

بلاخلاف

٤٠

بلاخلاف قلت لكن هل وجب بامر جديد او بالامر الاول
هذا فايدته ونقل بن الرفعه ظهور فايدته في وجوب التعرض
للادا او القضا في النيه تنبيه استغنى بهذه القاعده عن مسله
المنهاج الزايد على ما ينطلق عليه الاسم ليس بواجب لانه يجوز
تركه فلا تظنه اهملها ص وفي كون المندوب مامورا خلاف
ش اكثر اصحابنا على انه مامور حقيقه كما قاله بن الصباغ في
العده ولهذا قسموا الامر الى واجب وندب ونقله القاضي عن
نص الشافعي وقيل ليس مامورا به حقيقه بل مجازا وهو اختيار
الشيخ ابي حامد وغيره واحتج له الخطيب البغدادي بقوله صلى الله عليه وسلم
فضل الصلاة بالسواك على الصلاة بغير سواك سبعون ضعفا مع قوله
صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة
واخبر في الثاني انه لم يامر به فدل على ان المندوب غير مامور به
حقيقة وظاهر كلام المصنف ان الخلاف في كونه مامورا به ام لا
وانما الخلاف في انه حقيقة او مجاز ص والاصح ليس مكلفا به ش
ما صححه هو اختيار امام الحرمين فان التكليف يشعر بتطريق الخاطب
الكلفه من غير خيرة من المكلف والندب فيه تخيير ومقابل
الاصح هو مذهب القاضي قال الامام والخلاف يرجع الى مناقشة
في العبارة وزيف مذهب الامام بوجهين احدهما ان التخيير
عبارة عما خير بين فعله وتركه والندب مطلوب الفعل

ابو الطيب

متاب عليه فلم تحصل التساوي والثاني ان التخيير تضاد
الاقتضا فلا جبرة شرعيه في الندب والكراهه ص وكذا
المباح ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفه لا طلبه خلافا
للقاضي س اي جرى الخلاف في المباح والاصح انه ليس مكلفا
به وبه قال الجمهور وقال الاستاد الاباحه من التكليف
على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته ورد بان العلم بحكم المباح
خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحه لما لازمها
وجوب اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد
لازم ما فيه كلفه فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمه
واشار بقوله ومن ثم الى ان الخلاف في المسلتين مفرع على الخلاف
في حقيقه التكليف ما اهو هل هو الزام ما فيه كلفه فلا
يكون الندب والمباح مكلفا به او طلب ما فيه كلفه وما نقله عن
القاضي نقله عنه امام الحرمين في البرهان لكنه في كتاب
التلخيص من التقريب للقاضي صرح بانه الزام ما فيه كلفه
وقد اورد على العباره الثانيه ان الشارع قد ندب المكلف الى
تعجيل الفطر وتاخير السحور مع ان النفوس تتشوف الى ذلك
وتميل بالطبع فلم يوجد فيه كلفه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم
ارحنا بالصلاه يا بلال وكذلك التكليف بترك تناول السموم
ونحوها والجواب ان الكلفه باعتبار الجنس لا لكل فرد نفسه

اسعا

استغنا المصنف بالخلاف في حد التكليف عن مسله المختصر ان
المكروه غير مكلف به على الاصح لان هذه اصلها فلا تظنه
اهملها ص والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب س اي بل هما نوعان
داخلان تحت الحكم اي نوعان في مرتبه وهذا ما رجحه
ابن الحاجب وغيره فانه لو كان جنسا له لاستلزم النوع اي
لاستلزم الواجب التخيير وهو محال وجوزه اخرون لان المباح
هو الماذون فيه وهو شامل ويجوز ان يكون قول المصنف
فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذه ايضا فان بعضهم ادعى
ذلك مطلقا قال لان من فسر المباح بالمخير فيه لم يجعله جنسا
ومن فسره بالماذون فيه جعله جنسا ص وانه غير مامور
به من حيث هو والخلف لفظي س المخالف فيه الكعبي قال
انه مامور به لكنه دون الندب كما ان الندب مامور به دون
الايجاب كذا حكاه عنه عن القاضي والغزالي في المستصفى
وزيفه بان الامر اقتضا وطلب والمباح غير مطلوب
بل مطلق له واحتج هو بان كل فعل يوصف بانه مباح باعتبا
ذاته فهو واجب باعتبار انه يترك به الحرام ورد بانه
قد يترك بالندب حراما فليكن واجبا وقد يترك بالحرام
حراما اخر فليكن الشي الواحد واجبا وحراما وهو تناقض
والتحقيق في العباره عنه ان يقال ترك الحرام تحصيل عند

فعل المباح كقول القاضي في الصلاه في الدار المغصوبه
يسقط الفرض عندها لا بها وجعل المصنف الخلاف
لفظيا بقوله من حيث هو يعني فان له اعتبارين احدهما
بالنظر الي ذاته ولا شك انه غير مامور به والكعبي
لا يخالف فيه والثاني باعتبار امر عارض له وهو ترك
الحرام ولا شك انه مامور به من هذه الحيثية والجمهور
لا يخالفوه واشار الهندي الى انه معنوي من جهه
اخري فانه بناه علي الخلاف في ان الامر حقيقه فماذا
فان قلنا في رفع الحرج عن الفعل او في الاباحه فهو
مامور به وان قلنا حقيقه في الوجوب او في الندب
او في القدر المشترك فليس بمامور به قال القاضي
وهو ان اطلق الامر علي المباح فلا يسمي المباح واجبا
ولا الاباحه ايجابا ص وان الاباحه حكم شرعي ش علي
معني ان الشرع ورد بها كما قاله امام الحرمين
والمخالف فيه بعض المعتزله والخلف لفظي يلتفت
علي تفسير المباح هل هو نفي الحرج وهو ثابت قبل الشرع
او الاعلام بنفي الحرج فكان ينبغي للمصنف تاخير
قوله والخلف لفظي عن هذا ليعود للصور الثلث
فان قيل كيف يجتمع هذه المسله مع قوله اولا ان

المباح

المباح ليس مكلفا به فالجواب انه لا يلزم من كون الاباحه
حكما شرعيا ان يكون مكلفا بها فان التكليف تفعيل
بما فيه كلفه اما بالالزام به او طلبه ولا كلفه ولا الزام ولا طلب
في المباح ص وان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز اي عدم الحرج وقيل
الاباحه وقيل الاستحباب ش الجواز يطلق بمعنيين احدهما
رفع الحرج عن الفعل فيدخل فيه الواجب وغيره والثاني رفع
الحرج عن الفعل والترك وهو مستوي الطرفين وهو المباح
في اصطلاح المتاخرين والاول لا شك انه لازم الوجوب
والثاني ضده فلا يكون لازما قال القرافي وظاهر
كلامهم ارادته اما المصنف فاشار بقوله اي رفع الحرج الي
ان القايلين بقا الجواز اختلفوا في تفسيره هل معناه رفع الحرج
الذي هو جنس غير مقيد بالتخيير او رفع الحرج عن الفعل والترك
علي السوا وهو الاباحه او لا مع السوا وهو الندب والفرق
بين هذا وبين الاول ان الاول يجعل الجواز للقدر المشترك
بين الندب والاباحه في ضمن واحد لا بقا نوع منها علي التعين
والثاني والثالث بخلافه فاما الاول فهو قضيه كلام المحصول
واتباعه حيث جعلوا شبهه الخصم فيه ان الجنس يتقوم
بالفصل ولا يتم ذلك الا اذا كان النزاع في رفع الحرج الذي
هو جنس غير مقيد بالتخيير والثاني هو قضيه كلام المستصفي

حيث قال في الرد على من قال ببقا الجواز حقيقة الجواز
التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسويه الشرع
واما الثالث فصرح ابن القشيري والغزالي بانه لا يصير اليه احد
اما ابن القشيري فقال لو جاز ان يقال سمي الجواز لساغ ان
يقال بنفي الندب لاسيما والاقتضا الكاين في الندب كاين
في الوجوب والمحكي فرض الخلاف على الجواز واما الغزالي فقال
هذا بمنزله قول القايل كل واجب فهو ندب وزياده
فاذا نسخ الوجوب سمي الندب ولا قايل به انتهى لكن هذا
لا يحسن في الرد عليهم اذ ثبت ان مرادهم بالجواز المعنى
الاول من عدم تعين نوع فان قلت فما عمده المصنف في
حكايه الندب قلت الظاهر انه اخذه من المسوده الاصوليه
للشيخ مجد الدين ابن تيميه فانه قال اذا صرف الامر عن الوجوب
جاز ان يحتج به على الندب والاباحه وبه قال بعض الشافعيه
وبعض الحنفيه انتهى وذهب جمع من المتاخرين الى ان الخلاف
لفظي لانا ان فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل فقط فلا شك
انه جزء من ماهيه الواجب وكذا قال الصفي الهندي قال
واما القايل بانه لا يبقى فيفسره برفع الحرج عن الفعل والترك
ولا شك انه غير داخل فيها بل هو مناف لها وحاصله رفع
النزاع في المسله لعدم توارده على محل واحد واعلم ان

ما اختار

ما اختاره المصنف نقله في شرح المنهاج عن الاكثرين وليس
كذلك وانما هو شي قاله الامام الرازي واتباعه والذي وجدته
في كلام اكثر اصحابنا الاقدمين انه لا يحتج به على الجواز ويرجع الامر
الي ما كان عليه قبل الوجوب من براة اصليه او تحريم او ندب او اباحه
او كراهه مسألة الأمر بواحد من أشيا يوجب واحدا لا بعينه
وقيل الكل ويسقط بواحد وقيل الواجب معين فان فعل غيره سقط
وقيل هو ما يختاره المكلف ش هذه مسله الواجب المخير كخصال الكفاره
وحكى فيها اربعه مذاهب اصحها ان الواجب واحد لا بعينه وهو
الكلي المشترك بين الخصال المامور بها ونقل القاضي اجماع سلف
الامه وايمة الفقها عليه وحرر ابن الحاجب معنى الابهام فقال
ان متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخيير فيه
لانه لا يجوز تركه ومتعلق التخيير خصوصيات الخصال ولا
وجوب فيها والثاني ان الكل واجب ولكن يسقط بفعل واحد
ونقله القاضي عن ابي هاشم وابنه من المعتزله وبعض الفقها
ولم يصحح امام الحرمين النقل عنه قال لانه لا يوثم التارك اثم من
ترك واجبا ولا يثبت من فعل الجميع ثواب واجبات ومن فعل
واحدا سقط عنه الوجوب فلا خلاف معنوي قلت ماخذ
الخلاف الحسن والقبح العقليان اذ الوجوب عنده يتبع الحسن
الخاص فيجب عند التمييز استوا الجميع في الحسن الخاص والا وقع

التخيير بن حسن وغيره وهذا الحق ما نقلوه عنه وانه لم
يرد ما نحاه الامام من الثواب والعقاب ولهذا قال الناصرون
لمذهبه ان ايجاب مبهم ممتنع اذ لو كان واحدا من الثلث واجبا
واثنان غير واجب لخلي اثنان عن المقتضي للوجوب فلا بد ان
يكون كل واحد بخصوصه مشتملا على صفة تقتضي وجوبه
ولكن كل منها يقوم مقام الاخر ولهذا سمي بالواجب المخير
والثالث ان الواجب عندنا معين عند الله ويسقط الوجوب
به وبفعل غيره من الاشيا المذكوره ويسمى قول التراجم لان الاشاعره
تنسبه للمعتزله والمعتزله تنسبه للاشاعره واتفق الفريقان على فساده
قال والد المصنف وعندي انه لم يقل به احد وانما المعتزله بعض
ردهم علينا مبالغتهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع ذلك فصار
معنى يرد عليه وامارواية اصحابنا له عن المعتزله فلا وجه له
لمنافاته قواعدهم قلت لكن ابا الحسين القطان من ايمه اصحابنا
حكاه في كتابه في اصول الفقه عن بعض الاصوليين والرابع
ان الواجب واحد وهو ما يفعله المكلف كذا حكاه ابن الحاجب
واغرب ابن السمعاني في القواطع فحكاه عن جمهور الفقها
انه يتعين بالفعل فيكون مبهما قبل الفعل متعينا بعد الفعل بفعله
انتهى قيل فلو فعل الجميع كان الكل واجبا على هذا القول واعلم
ان تعبير المصنف عنه بقوله ما يختاره المكلف غير مطابق لحقه

ان يقول

قلت ولا يخلو هذا من تعسف ولانه لا يعني فيه وعقلا [illegible] متحقق في
جزئياته من الواجب [illegible] ابنا هو الواحد الكلي ويتحقق في الخارج في ضمن الخصوصيات
ممتنع وجعل [illegible] الواجب وحيث وجد مفهوم الواجب فيه لا وجه انه
خصوصها مفهوم الواجب [illegible] انه انسان من حيث وجود الحقيقة [illegible]
لانه [illegible] لم يحصل الكلي ووجد خارجا [illegible]
الواجب [illegible] الخصوصيات [illegible] الواجب
متحقق في ضمن الجزئي ومتعين [illegible] الوجوب [illegible] الكلي موجود
في ضمن الجزء [illegible] الزمه [illegible]
وانه اذا فعل [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible]

ان يقول ما يفعله المكلف والذي تحققته انه قول اخر خلاف الذي
قبله ولهذا قال الشيخ تقي الدين في شرح الالمام اختلفوا في الواجب
المخير فقيل الكل واجب على البدل وقيل الواجب واحد لا بعينه
يتعين باختيار المكلف وقيل يتعين بالفعل لا بالاختيار انتهى وحينئذ
فتصير المذاهب خمسه ولا يقال ان هذا هو القول الاول الصحيح لان
مذهب اصحابنا انه مبهم لم يزل واذا فعل فمتعلق الوجوب مسمى احدها
لا ذلك المفعول بخصوصه ثم قال المحققون منا كامام الحرمين والشيخ
ابي اسحق وغيرهما ومنهم كابي الحسين البصري انه لا خلاف بين الفريقين
في المعنى لاتفاقهما على انه لا يجب الاتيان بالكل ولا ترك الكل واحد
وعليه ان ياتي باي واحد منها شا نعم يتحقق الخلاف على القولين
السابقين عن ابن دقيق العيد ان الوجوب المخير هل معناه ان باختياره
يصير واجبا وان باختياره يصير معينا للوجوب وقال ابن فورك والغزالي
تظهر فايدته في الثواب كما سياتي بسطه موضع المسئلة ما اذا كان
التخيير ثابتا بالنص في اصل الشرعيه اما ما شرع من غير تنصيص على
التخيير كالتخيير المنتجي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع
والقران ونحوها فهذه لا مدخل لها في المسئله والغالب في اكثرها الترجيح
وقد يستحب الجمع بينها كالماء والحجر لكن الشيخ ابو محمد الجويني في باب الاستنجا
من الفروق جعل التخيير بين الماء والحجر من هذا الباب ح فان فعل
الكل فقيل الواجب اعلاها وان تركها فقيل يعاقب على ادناها ح حتى

المصنف ان يقول فعل الكل معًا فانه لو فعلها على التعاقب كان
الاول هو الواجب ويتصور فعل الكل معا في الكفارة بان يوكل
فيها او يوهل في البعض ويباشر البعض ويتفقوا فعالهم في وقت
واحد وما حكاه المصنف من ان الواجب اعلاها حكاه بن السمعاني
في القواطع عن الاصحاب فقال قال اصحابنا اذا فعل الجميع فالواجب
اعلاها لانه يثاب على جميعها وثواب الواجب اكثر من ثواب
الندب فانصرف الواجب الى اعلاها ليكثر ثوابه انتهى وحكايته
هذا عن الاصحاب غريب ولعله بناه على اختياره ان الوجوب
معين بالفعل ونقله عن الجمهور وسبق منازعته فيه وقياس
قول الاصحاب ان الواجب احدها انه يثاب على مسمى واحد منها
لانه الواجب من غير نظر الى الاعلا لان الاعلى ليس هو الواجب بخصوصه
ونقل القاضي عن اصحابنا ان الواجب واحد اذا اتى بالجميع من
غير تقييد بالاعلى وجزم الشيخ ابو اسحق في اللمع بانه يسقط عنه
الفرض بواحد منها والباقي تطوع واما اذا تركها فالقول
بانه يعاقب على ادناها ما نقله بن السمعاني عن الاصحاب وقد وجه
بان الوجوب يسقط بفعل الادنى وقد انكر عليه بعضهم وقال
انما هو قول القاضي ابي بكر ولنا ــــ وعبارة القاضي ابي
الطيب الطبري ياثم بمقدار عقاب ادناها لا انه نفس عقاب
ادناها ويسعى ان ياتي هنا قول انه لا يعاقب الا على مسمى احدها

ص يجوز

ص ويجوز تحريم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير ش
النهي عن واحد من اشيا على التخيير كقوله لا تكلم زيدا او عمرا
يقتضي تعلق النهي بواحد لا بعينه فله فعل احدهما دون
الاخر وانما يمتنع الجمع بينهما هذا قول اصحابنا وقاسوه على
الامر بواحد من اشيا فانه لا يقتضي وجوب الجميع فكذلك الامر
بالترك في احد شيئين لا يقتضي وجوب تركهما والحاقها
بالمخير ذكره الامدي وبن الحاجب لكن المعتزلة لم يوجبوا
معًا
اتيان الجميع هناك وها هنا اوجبوا اجتناب الجميع فلا يجوز
له فعل واحد منها وبنوا هذا على اصلهم ان النهي لا يرد الا عن
قبيح فاذا نهى عنهما ثبت قبحهما فكانا منهيين وان ورد النهي
بلفظ التخيير اللهم الا ان يدل دليل على ان كل واحد منهما
منهي بشرط وجود الاخر فيكون للتخيير هنا فائدة بان يقال
لا تاكل او لا تشرب ويدل الدليل انه انما نهى عن الاكل بعد
وجود الشرب وكذا انما نهى عن الشرب بعد وجود الاكل
فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجوب هذا
تحرير مذهب المعتزلة كما قاله بن السمعاني وغيره وحينئذ
فلا يصح اطلاق الحاقها بالمخير واستشكل القرافي القول
بان النهي يرد مع التخيير بين امرين فصاعدا وفرق بينه
وبين الامر بواحد من اشيا بان الامر هناك يتعلق بالمفهوم

احدهما الذي هو قدر مشترك بينها بصدقه على كل واحد منها ومتعلق التخيير الخصوصيات ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب الخصوصيات كما في ايجاب رقبه مطلقه في العتق لا يلزم منه ايجاب رقبه معينه واما النهي فانه يتعلق بمشترك حرمت افراده كلها ويلزم فيه من تحريم المشترك تحريم الخصوصيات ثم اجاب عن الجميع بين الاختين ونحوها بان التحريم انما يتعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد والمطلوب ان لا يدخل ماهيته في الوجود وهو المجموع والماهيه تنعدم بانعدام جزئيتها قال بعض الفضلا والظاهر ان هذا مرادهم بتحريم واحد من اشيا لا ذلك الذي استشكله وهو الكلي المشترك لان من المحال عقلا ان يفعل الانسان فردا من جنس او نوع او كلي مشترك من حيث الجمله ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه فان الكلي مندرج في الجزئي بالضروره لكن يشكل على هذا احالتهم الكلام في هذه على الكلام في الامر بواحد من اشيا ص وقيل لم ترد به اللغه ش ذكر المصنف ان المازري حكاه في شرح البرهان قلت وقد سبقه اليه القاضي في التقريب فحكاه عن بعض المعتزله واولوا قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا على جعل او بمعنى الواو وقال الامام في التلخيص انكر معظم المعتزله النهي عن شيين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من

جهة اللفظ واللغه ومنهم من منعه من جهة العقل لانه اذا قبح احدهما قبح الاخر قال فاما ما انكروه من جهة اللغه فساقط لا طايل وراه فانا لم نخالفهم في لفظ بعينه فيفرض الكلام فيه وانما خالفناهم في تصور ورود النهي على معرض التخيير فلبين استبعدوا ذلك في الالفاظ التي استشهدوا بها اوردنا عليهم من الصرائح ما لا يجدون الى جحده سبيلا واما المنكرون له عقلا فبنى على ان القبح يرجع بصفه ذاتيه وهو باطل ص مسئله فرض الكفايه مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله ش اصل هذا التعريف للغزالي فانه قال كل مهم ديني يقصد الشرع حصوله من غير نظر الى فاعله وقد حكاه عنه الرافعي في السير وقال اشار به الى حقيقه فرض الكفايه ومعناه ان فروض الكفايه امور كليه تتعلق بها مصالح دينيه ودنيويه لا ينتظم الامر الا بحصولها فقصد الشارع تحصيلها ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه بها بخلاف فروض الاعيان فان الكل مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها هذا كلام الرافعي وقد غيره المصنف بالزياده والنقص فقوله مهم يقصد حصوله جنس يشمل فرض العين والكفايه وقوله من غير نظر الى فاعله فصل يخرج العين وحذف قوله ديني فانه ليس من شرط الكفايه ان يكون دينيا فان الحرف والصناعات مهمات وليست دينيه

وزاد قوله بالذات لان تعريف الغزالي يقتضي ان فرض الكفايه
لا ينظر الى فاعله البته وليس كذلك ولهذا كان يتعلق بالثواب
والعقاب نعم ليس الفاعل فيه مقصودا بالذات والمقصود
بالذات وقوع الفعل وانما هو مقصود بالعرض لانه لابد لكل
فعل من فاعل م وزعم الاستاذ وامام الحرمين وابوه انه افضل
من العين س النقل عن الاستاذ ابي اسحق والشيخ ابي محمد ذكره
ابن الصلاح في فوايد رحلته والنقل عن الامام موجود في كتابه
الغياثي ونقله النووي في زوايد الروضة فقال قال الامام
الذي اراه ان القيام بفرض الكفاية افضل من فرض العين لان
فاعله ساع في صيانة الامة كلها عن الماثم ولا شك في رجحان
من حل محل المسلمين اجمعين في القيام بمهمات الدين انتهى وقوله
الذي اراه يوهم انه من تفقهه فلهذا اصرح المصنف بالنقل عن
غيره بل نقله الشيخ ابو علي السنجي في اول شرح التلخيص عن المحققين
لكن لم يقل احد منهم ان فرض الكفاية افضل من فرض العين
كما عبر به المصنف بل قالوا القيام والاشتغال بالكفايه افضل
من القيام بفرض العين اذ للقايم بفرض الكفايه مزية على القايم
بفرض العين وبين العبارتين تفاوت فليتامل وقد قال الشيخ
عز الدين في اماليه لا يقال فرض العين افضل من فرض الكفايه
ولا المضيق افضل من الموسع لكون العين معينا والمضيق مضيقا

بل التفصيل على حسب المصالح المتضمنه في الافعال فان جهلت
المصالح امكن الاستدلال بالتضييق والتعيين على التفصيل
ولذلك نازع في هذا الاطلاق من المتاخرين العبد الصالح
عز الدين عمر الشاي وقال اما جانب الترك فلا تمييز له على
فرض العين من حيث ان اثم الجميع انما كان لترك الجميع لا لترك
بعضهم فهو في جانب الترك كالعين واما جانب الفعل فليس
المقصود من الواجب رفع الحرج انما المقصود الفعل ما يترتب
عليه من عباده الله تعالى ونيل ثوابه ففي الفعل المعين ذلك
مع رفع الحرج كما ذكر وفرق بين هذا وبين سقوط
يترتب عليه رفع الحرج فقط فهذا معارض لما ذكره والترجيح
معنا لان كل ما تاكد طلبه كان الى السقوط ابعد وكلما
خف طلبه كان الى السقوط اسرع فقد ظهر ان لسقوط
فرض الكفايه طريقين ولفرض العين طريقا واحدا
فهو اكد وقد حررت هذا الموضع من كتاب السير
من خادم الرافعي والروضه م وهو على البعض وفاقا للامام
لا الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور س اختلفوا في فرض
الكفايه هل يتعلق بالكل او بالبعض على قولين اصحها عند
الجمهور انه بالكل ونقله الامدي عن الاصحاب وسبق
جزم الرافعي به ووجهه تاثيم الجميع عند الترك والاثم

نرع الوجوب وانما سقط بفعل البعض لان المقصود
به تحصيل تلك المصالح كانقاذ الغريق وتجهيز الميت
ونحوه فلا تكون المصلحه بتكرره بخلاف فرض العين
فان القصد منه تعبد جميع المكلفين فلا يسقط بفعل
البعض لبقا المصلحه المشروعه اما وهو تعبد كل فرد
فرد والثاني انه بالبعض ونقله المصنف عن اختيار الامام
فخر الدين وكلام المحصول مضطرب في ذلك واحتج
المصنف على اختياره بقوله تعالى ولتكن منكم امه يدعون
الى الخير وقوله فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه واما
تاثيم الكل بالترك فذلك مشروط بان لا يظن قيام
البعض به وتعلقه بالجميع يوجب اشكالا وهو سقوط
الواجب عن شخص لا ارتباط بينه وبين اخر بفعل الاخر
وهذا لا يعقل وفي استدلاله بالايتين نظر وقد قال
القرافي الوجوب يتعلق بالمشترك لان المطلوب فعل احد
الطوايف ومفهوم احد الطوايف قدر مشترك بينها لصدقه
على كل طايفه كصدق الحيوان على جميع انواعه واستدل
بالايتين ص والمختار البعض مبهم وقيل معين عند الله
تعالى وقيل من قام به ش اذا قلنا انه على البعض فهل
هو مبهم او معين قولان والاول منقول عن المعتزله

وهو

٧ سابع

٢٢

وهو مقتضى كلام المحصول واذا قلنا بانه معين
فهل هو معين عند الله تعالى دون الناس او من قام
به قولان ويجتمع من ذلك ثلثه اقوال كما صرح به
المصنف وهذا نظير الخلاف في الواجب المخير ص ويتعين
بالشروع على الاصح ش هذه من مسايل الفقه ولم يتعرض
لها الاصوليون وما قاله من التصحيح ذكره ابن الرفعه
في المطلب في الوديعه ولم يصرح الرافعي والنووي
في هذه القاعده شيا بخصوصه وهي عندهما من
القواعد التي لا يطلق فيها ترجيح لاختلاف الترجيح
في فروعها في الابدال هل هو اسقاط او تمليك ونظيره النذر
الجايز او الواجب ونظايرهما وقال القاضي البارزي في
التمييز ولا يلزم فرض الكفايه بالشروع في الاصح الا في الجهاد
وصلوه الجنازه وقد حررت هذا الموضع في كتاب اليسير من
خادم الرافعي والروضه ص وسنة الكفايه كفرضها ش هذا
يقتضي ثلثه امور احدها انقسام السنه الى كفايه وعين
والفرق بينهما ان سنه الكفايه ان يكون القصد الفعل من
غير نظر الى الفاعل كتشميت العاطس وابتدا السلام والاضحيه
في حق البيت الواحد وغيرها والعجب من قول القاضي
الحسين في باب الجمعه من تعليقه والثاني انه ليس لنا سنه

ن الترجيح

لعله شرف الدين

خ كالمرض

كفايه غير ابتدا السلام وسنه العين ان يقصد الفاعل كسنن
الوضو والصلاه وغيرهما وثانيها طرد الخلاف السابق
هنا بمعنى انها مطلوبه من الجميع او من البعض ولم ار من تعرض
لذلك ثالثها انها افضل من سنه العين ص مسله الاكثر ان
جميع وقت الظهر جواز اونحوه وقت لادايه ولا تجب علي
الموخر العزم على الامتثال خلافا لقوم ش اختلفوا في الواجب
الموسع وهو ان يكون زمنه زايدا على فعله والجمهور على ان
جميع الوقت وقت لادايه بمعنى اي جزء اوقعه فيه وقع
عن الواجب ولا يقيد الوجوب باول ولا باخر وهو معنى
قول اصحابنا ان الفعل يجب باول الوقت وجوبا موسعا وله
تاخيره عن اوله ولا ينافيه قولهم انه لو مات او جن او حاضت
قبل ان يمضي من وقت الصلاه ما يمكن فعلها فيه فانا نبين
ان الصلاه لم تجب كما قاله القاضي ابو الطيب وغيره فان المقصود
بالمذكور هنا الوجوب ظاهرا واحترز بقوله جواز اعن وقت
الضروره فانه اوسع من ذلك وهذا قيد زاده على المصنفين
لابد منه واراد بنحوه غيرها من الواجبات الموسع وفيها واشار
بقوله ولا تجب الي انه على هذا القول هل يجب العزم على الفعل
قبل خروج الوقت او يكفي عدم العزم على عدم الفعل وفيه
وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي قال النووي في شرح

المهذب

المهذب واصحهما الوجوب وبه جزم في المستصفى وخالف المصنف
وقال لا يعرف القول بوجوب العزم الا عن القاضي ومن تابعه
كالامدي وبالغ في تشنيع هذا القول على قايله قال وهو معدود
من هفوات القاضي ومن العظايم في الدين فانه ايجاب بلا دليل
وكانه اعتمد قول الامام في البرهان القايلون بذلك لا اراهم
يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم
الاول ينسحب على جميع الازمنه كانسحاب النيه على العباده الطويله
مع عزوبها وقال المصنف في شرح المختصر الفعل في اول الوقت
ان لم يكن واجبا فلا حاجه الى البدل وان كان تمام الواجب
فينافي بدله والا يلزم ان يكون واجبا ولا دليل عليه وقد الم
القاضي في التقريب بهذا البرهان القاطع ثم حام على افساده فقال
قول خصومي انه لا دليل على العزم ممنوع بل دليله انه اذا ثبت
جواز الترك مع الحكم عليه بانه الواجب فلا بد ان يكون تركه على
خلاف الفعل ليتميز عنه فتعين القول بوجوب العزم لذلك وضعفه
المصنف وقال يكفي في تميزه عن الفعل ان اخراج الوقت عنه
يوثم من غير احتياج الي ما ذكر قال واقوال الشافعي لا يوخذ
من الفروع وهذه نصوص الشافعي ومتقدمي اصحابه موجوده وليس
فيها هذه المقاله قال وانما موضع النظر ان من نوى الترك هل يعصي
بالنيه وفيه تفصيل وهو انه ان اقترن بهذه النيه عدم الفعل

عصى بها جميعا لحديث ما لم يتكلم او يعمل والا ففي معصيته
بالنيه التي كذبها الفعل نظر واحتمال وحديث الفرح يصدق
ذلك او يكذبه يدل على عدم التعصيه ولكن القاضي حكي
الاجماع علي ان العزم يواخذ به وكان العزم قدر زايد علي
النيه انتهى وقطع الشيخ في اللمع بوجوب العزم علي الامساك علي
الفور وقال بن برهان في الوجيز العزم تابع الفعل فان كان
المعزوم عليه علي الفور كان العزم علي الفور وان كان علي
التراخي فعلي التراخي ص وقيل الاول فان اخر فقضا وقيل
الاخر فان قدم فتعجيل والحنفيه ما اتصل به الادا من الوقت
والا فالاخر والكرخي ان قدم واجبا بشرط بقايه مكلفا ش
المنكرون للواجب الموسع اختلفوا علي مذاهب احدها ان
الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره عنه فقضا وعزاه
البيضاوي لبعض الشافعيه وهو لا يعرف عنهم لكن الشافعي في
الام حكاه عن بعض المتكلمين ووجهه ان الوجوب مع جواز التاخير
متنافيان والاصل ترتب المسبب علي سببه فيكون الوجوب
الذي هو سبب اول الوقت وما بعده قضا يسد مسد الادا
والثاني انه يتعلق باخره فان قدمه فتعجيل وعزي للحنفيه والثالث
انه يتعلق بالجزو الذي يتصل به الادا والا فاخر الوقت الذي يسع
الفعل ولا ينفصل عنه وادعى الصفي الهندي انه المشهور عن الحنفيه

وتابعه

وتابعه المصنف لكن المشهور عنهم قول الجمهور كما بينته
في كتابي الوصول الي ثمار الاصول والرابع ان المكلف اذا
اتى به اول الوقت فهو موقوف فان بقي الي اخر الوقت بصفه
التكليف كان ما فعله واجبا والا فنفل وعزي للكرخي
وانما قاله فرارا مما ورد علي اصحابه من تعلقه باخر الوقت من
اجزا النفل عن الفرض فاختار هذه الطريقه وهي ضعيفه
لان كون الفعل حاله الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا
نفلا خلاف القواعد وحكي عنه ايضا ان الواجب يتعين
بالفعل في اي وقت كان ص ومن اخر مع ظن الموت عصي
فان عاش وفعله فالجمهور ادا والقاضيان ابو بكر والحسين
قضا ش ما سبق فيما اذا لم يغلب علي ظنه السلامه الي اخر
الوقت فان كان يتوقع الهلاك ويغلب علي ظنه عدم البقا
فان الوقت يتضيق عليه بالظن فان اخر عصي بالاتفاق لجراته
علي التاخير فلو عاش وفعله في الوقت فذهب الغزالي وجماعه
الي انه ادا لا عبره بالظن الذي بان خطاه وبه يعرف ان
التضييق ليس معتبرا في نفس الامر وذهب القاضي ابو بكر
والحسين الي انه قضا نظرا الي الظاهر فانه حكم بالتضييق
اولا فيكون الوقت قد خرج والصحيح الاول فان النظر في
الادا والقضا الي امر الشارع لا الي غيره وينبغي ان يكون موضع

خلاف القاضي اذا امضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن
يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضا اما اذا لم يمض ذلك وبقي
منه بقيه فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض
الصلاه في الوقت وبعضها خارجه والصحيح ان وقع ركعه
في الوقت فالجميع ادا والا فقضا ثم في كلام المصنف امور
احدها تصويره المسله بالموت ذكره غيره وانما هو مثال
وليس بقيد كما يقتضيه تعليلهم بل الضابط ظن الاخراج
عن وقته باي سبب كان لمنع من الوجوب كالحيض
والاغما والجنون ولهذا قال امام الحرمين في النهايه في
الكلام على مبادره المستحاضه لو كانت تعتاد طرو الحيض
عليها في اثنا الوقت من يوم معين فان الفرض يتضيق عليها
الثاني ما عزاه للجمهور يقتضي انه الراجح لكن ذكر الرافعي
فيما اذا صلى بالاجتهاد ثم بان انه بعد الوقت فهل يكون قضا
او ادا وجهان اصحهما قضا نظرا لما في نفس الامر لا لظنه
المكلف وقد يفرق بينهما الثالث ما نقله عن القاضي
ابي بكر هو كذلك في كتابه التقريب واما القاضي الحسين
فلا يعرف عنه التصريح بذلك والظاهر ان المصنف اخذه
بالاستلزام من قوله فيما اذا شرع في الصلاة ثم افسدها ثم
صلاها في وقتها كانت قضا لانه بالشروع تضيق الوقت

بدليل

بدليل انه لا يجوز له الخروج عنها فلم يبق لها وقت شروع فاذا افسد ها
فقد فات وقت الشروع فلم يكن فعلها بعد ذلك الا قضا وفيه نظر
لان ماخذهما مختلف فماخذ القاضي ابي بكر في انها قضا لاعتقاده
ان الوقت قد خرج كما سبق في تعريف القضا واما القاضي الحسين
فانه مع القول بانها قضا يقول ان الوقت باق وبهذا صرح في باب
صفه الصلاه من تعليقه فقال قد يكون الصلوه ظهرا في الوقت ولا يكون
ادا بان يشرع فيها ثم يفسدها والوقت باق فيلزمه ان يصليها
في الوقت ثانيا بنية القضا ثم قال بعده بنحو ورقه مقتضى قول
اصحابنا انه ينوي القضا لانه يقضي ما التزمه في الذمه لان الشروع
يلزم الفرض في الذمه بدليل ان المسافر لو نوى اتمام الصلاه
وشرع فيها ثم افسدها لا يقضيها مقصوره بل تامه لانه التزم
الاتمام قال وعلى قول الفقها يتخير بين نية القضا والادا ولذا لما
ذكر المتولي في التتمه المسله صرح بانها قضا وان فعلت في الوقت
ولا شك في خروجه عن قاعده الاصول وليقيد كلام القاضي
بما اذا فعلها ثانيا بعد مضي جميع وقت فعلها لانه يتحقق
الفوات كما سبق وقد خالفهم الشيخ ابو اسحق فجزم في اللمع
بانها ادا والتحقيق خلاف قولهما وانها اعاده لا قضا ولا ادا
ص ومن اخر مع ظن السلامه فالصحيح لا يعصي بخلاف ما وقته
العمر كالحج ش الموسع قد يكون وقته محدودا كالصلاه وقد يكون مده

العمر كالحج وقضا الفايته بعذر فاما الاول فيعصي فيه
بطريقين لخروج وقته وبتاخيره عن وقت يظن فوته بعده
كما سبق فان غلب على ظنه السلامه فمات قبل الفعل فقيل يعصي
والاصح يتحقق الوجوب والصحيح لا يعصي لانه ماذون له
في التاخير وهذا فيما اذا كان الطاري يرفع الوجوب
كالموت فان كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن
الصلاح في الفتاوي اذا نام في اثنا الوقت الى ان خرج
ينبغي ان يعصي قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت
واما الموسع بالعمر فيعصي فيه بالموت على الصحيح سوا
غلب على ظنه قبل ذلك البقا ام لا لان التاخير له مشروط
بسلامه العاقبه وهو في غاية الاشكال لان العاقبه
عنده مستوره والثاني لا يموت عاصيا ولكنه ينسب الى
التفريط كما ينسب تارك الصلاه عن اول وقتها حتى مات
وهو اشكل من الاول للزوم انتفا الوجوب لاسغاثرته
وقد اطلق الماوردي وغيره حكايته هكذا والصواب
تقييده بما اذا كان عازما على الفعل ثم اخترمته المنيه وكذا
حكى ابن الصباغ في الشامل فمن لم يعزم عصى قطعا وليس
من موضع الخلاف وبه يرتفع الاشكال السابق وجعل
ابن الرفعه التقييد وجها غير وجه الاطلاق وحكاها اربعه

اوجه

اوجه وليس بجيد لكن يمكن توجيهه بانه مفرع على انه لا يجب العزم
في الواجب الموسع كما سبق والثالث يفرق بين الشيخ فيعصي
والشاب فلا واختاره الغزالي وعلى هذا فلم يتعرضوا الضابطه
وحكى الجوري عن الاصحاب تقدير التاخير المستنكر ببلوغه
نحوا من خمسين سنه او الستين لان العمر في الاغلب من الناس
ستون لقوله عليه السلام اعمار امتي ما بين الستين الى السبعين
وهو غريب ص مسله المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق
الا به واجب وفاقا للاكثرين وثالثها ان كان سببا كالنار
للاحراق وقال امام الحرمين ان كان شرطا شرعيا لا عقليا
او عاديا ش حاصله انه يشترط لوجوب المقدمه شرطان احدهما
ان يكون مقدورا للمكلف لان غير المقدور لا يتحقق معه وجوب
الفعل وهذا الشرط تعتبره من لم يجوز تكليف ما لا يطاق دون
من جوزه كذا قال الصفي الهندي وحينئذ فالمصنف ممن جوزه كما
سياتي فكيف يحسن منه هذا التقييد الثاني ان يكون مطلقا
ليحترز عن الواجب المقيد بحاله حصول المتوقف عليه كقوله
ان ملكت النصاب فزك فلا يقتضي ايجاب ملك النصاب اتفاقا
وكذا حج ان استطعت وفي هذا القيد ايضا نظر لانه في ما لا يتم
الوجوب الا به وكلامه فيما لا يتم الواجب الا به وبينهما
فرق ولهذا لما عبر ابن الحاجب بالواجب لم يذكر المطلق

ولما عبر في المنهاج بالوجوب ذكره وقال في المحصول
النظر الثاني في احكام الوجوب ثم ذكر الشرطين والمراد
بالمطلق اي غير مشروط بذلك الشي ولكن وقوع ذلك
الشي شرطا كما اذا قال له صل وعلمنا من خارج انه يتعذر
ايقاع الصلاه دون الطهاره فهذا هو موضوع المسله
وقوله لا يتم الواجب الا به يشمل ثلثه اشيا الجزو
والسبب والشرط لكن الجزو ليس مرادا هنا لان الامر
بالكل امر به تضمنا ولا تردد في ذلك وانما التردد
في السبب والشرط وحاصله ان الامر بالشي هل يستلزم
الامر بسببه او شرطه اولا ولذلك عبروا عنه بالمقدمه
والاكثرون على الوجوب فيهما والثاني المنع فيهما سوا
كان الشرط شرعيا كالوضو للصلاه او عقليا كترك
ضد الواجب او عاديا كغسل جزء من الراس بغسل الوجه
والثالث يوجب السبب دون الشرط ويعزى للشريف
المرتضى والمراد بالسبب العله كما اذا امر باحراق
زيد فان ذلك الواجب يتوقف على النار الذي هو سبب
للاحراق والرابع يوجب الشرط الشرعي كالوضوء
دون العقلي والعادي اذا كان يتاتى الفعل به عقلا او عادة بدونه
لكن الشرع جعله شرطا للفعل وهو قول امام الحرمين

واختاره

واختاره ابن الحاجب وكلامه يقتضي ان مراده بالشرط الذي
اوجبه الشرط والسبب جميعا لاشتراكهما في ان كلا منهما
يلزم من عدمه العدم ولهذا لم يذكر في صدر كلامه
السبب واقتضى كلام امام الحرمين انه لم يحترز بالشرط
الشرعي عن العقلي الذي يتوقف عليه وجود الفعل عقلا
وانما احترز عن لازمه اي الذي يلزم وجوده فيه عقلا او عادة ده
ولا نسميه شرطا لان الشرط خارج وهذا داخل في مسماه ولذلك
قال في التلخيص وقد اورد غسل شي من الراس بغسل الوجه
انه يلزمكم جعله شرطا متضمنا للامر بغسل الوجه كما في الوضو
للصلاه قلنا هذا لا نرتضيه بل نقول ما لا يتم غسل الوجه الا به
فهو واجب في نفسه هذا كلامه واللازم غير الشرط وان لزم
من عدمه عدم المشروط لانا انما نعني بالشرط هنا ما يتوقف عليه
وجود المشروط وحينئذ ففي تصريح المصنف بنفي العقلي نظر
ص فلو تعذر ترك المحرم الا بفعل غيره وجب ش اذا لم يمكن
الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلط النجس
بالما الطاهر القليل فيجب الكف عن استعماله كما قاله جمع من الاصحاب ب
منهم السمعاني في القواطع وظاهر كلامه انه لا ياتي فيه الخلاف
السابق وانما حكى الخلاف في كيفيه التحريم قال فمنهم من قال البصير
كله نجسا وهو اللائق بمذهبنا وقيل انما حرم الكل لتعذر الاقدام

علي تناول المباح لاختلاط المحرم به قال وهو اللايق بمذهب
الحنفيه ص فلو اختلطت منكوحه باجنبية حرمتا ش
اي لوجوب الكف عنها اما الاجنبيه فبالاصاله والمنكوحه
لاشتباهها بالاجنبيه فالكف عنها هو طريق حصول العلم
بالكف عن الاجنبيه وحكي في المحصول عن قوم ان الحرام هي
الاجنبيه والمنكوحه حلال وزيفه بان المراد بالحل
رفع الحرج والجمع بينه وبين التحريم متناقض وقوله
الاجنبيه مثال فالاجنبيتان كذلك قال النووي
في شرح المهذب وليس له وطي واحده منهن بالاجتهاد بلا
خلاف لانه انما يستباح بالعقد لا بالتحري ص او طلق
معينه ثم نسيها ش اي فيحرم عليه الجمع حتى يتذكر اذ لا يمكن
الكف عنها الا بذلك هذا هو المعروف ويلتحق به ما لو
قال لزوجته احداكما طالق وذكر الامام في المحصول
احداهما الا انه يحل وطيها وايده المصنف في شرح المنهاج بما
نقله ابن الرفعه عن كتاب الوزير ابن هبيره انه حكي عن
ابن ابي هريره من اصحابنا انه اذا طلق واحده من نسايه
لا بعينها او بعينها ثم نسيها طلاقا رجعيا انه لا يحال
بينه وبين وطيهن وله وطي ايتهن شا واذا وطي واحده
انصرف الطلاق الي صاحبتها ولا حاجه لنقله عن ابن هبيره

فني

ففي الرافعي في باب الشك في الطلاق عن صاحب الشامل وغيره
انا اذا قلنا الوطي تعيين كما هو المرجح جاز للزوج وطي
ايتهما شا وانما يمنع من الوطي اذا لم نجعله تعيينا تنبيه
اهمل المصنف مسله المنهاج احداكما طالق حرمتا اما لانه
راي دخولها في التي قبلها اعني اختلاط المنكوحه بالاجنبيه
ولا فارق بينهما الا ان احدي المراتين في ذلك وهي الاجنبيه
محرمه في نفس الامر وكل واحده منهما في احداكما علي حد
سوا او راي انها اولي بالتحريم في تطليق المعينه ثم نسيانها
التي ذكرها لكن هناك الطلاق موقوف وهنا انفصل لتحلل
ثم التبس ص مسله مطلق الامر لا يتناول المكروه خلافا
للحنفيه فلا تصح الصلاه في الاوقات المكروهه وان كانت
كراهه تنزيه علي الصحيح ش هذه المسله اصل الصلاه في الدار
المغصوبه التي اقتصر المصنفون علي ذكرها واهملوا اصلها
وكان العكس اجدر ووجه كونه لا يتناول المكروه انه
مطلوب الترك والمامور مطلوب الفعل فيتنافيان
والخلاف علي هذه الحاله حكاه ابن السمعاني في القواطع وهو
عمدته في الحكايه عن الحنفيه لكونه كان حنفيا ثم تشفع فقال
الفعل يوصف بالكراهه لا يتناوله الامر المطلق وذهب
اصحاب ابي حنيفه الي انه يتناوله والخلاف تظهر فايدته

في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فعندنا هذا لا يتناول
الطواف بغير طهارة ولا الطواف منكوسا وعلى مذهبهم
يتناوله فانهم وان اعتقدوا كراهة هذا الطواف ذهبوا الى
انه دخل في الامر حتى يتصل به الاجزا الشرعي وعندنا لا يدخل
ولا جواز لمثل ذلك الطواف قال وهذا المثال على اصلهم يتصور
فاما عندنا لا نقول ان ذلك طواف مكروه بل لا طواف اصلا لقيام
الدليل على ان الطهارة شرط فيه كالصلاة وعلى ان الطواف على
هيئة مخصوصة لا توجد اذا طاف منكوسا قال وعندنا ان
الامر يفيد الوجوب حقيقة والندب والاباحة مجازا فما ليس بواجب
ولا مندوب ولا مباح لا يتصور ان يتناوله الامر واشار المصنف
بقوله فلا يصح الى ان من فروعها ايضا الخلاف في صحة الصلاة
في الاوقات المكروهة وما صرح به من تصحيح البطلان وان قلنا
انها كراهة تنزيه هو كذلك فانا وان قلنا انها كراهة تنزيه
على وجه قطع به البندنيجي فان الصلاة تبطل على المرجح المفرع على
الوجهين جميعا ولهذا قال في الروضة في الكلام على الماء
المشمس انه كراهة تنزيه لا يمنع من صحة الطهارة وقال في
د فايقها احترزت بهذا القيد عما يكره تنزيها ويمنع من الصحة
كالصلاة في الوقت المكروه لكن قد استشكل ذلك اذ كيف
يقال ان العبادة لا تنعقد ومع ذلك فعلها جايز مع ان الاقدام

على

على العبادة التي لا تنعقد حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا وقال
الشيخ نجم الدين في المطلب الحق عندي ان الصلاة في الوقت
المكروه لا تنعقد جزما وان كانت غير محرمة لان كلامنا
في نفل لا سبب لها والمقصود منها انما هو طلب الاجر وتحريمها
او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل
كما تقرر من قواعد الشريعة وقد يرد على الطلاق
المصنف الصوم المكروه لتخصيص يوم الجمعة فانه منهي عنه
نهي تنزيه وظاهر كلامهم انه ينعقد الا ان يدعى
انه لامر خارج ولكن ان نبحث عن قول المصنف مطلق الامر
ر عدوله عن عبارة بن السمعاني الامر المطلق ص اما الواحد
بالشخص له جهتان كالصلاة في المغصوب فالجمهور تصح
ولا يثاب وقيل يثاب والقاضي والامام لا يصح ويسقط
الطلب عندها واحمد لا صحة ولا سقوط ش الواحد بالشخص ان
لم يكن له الا جهة واحدة فلا خلاف في امتناع كونه مامورا
به منهيا عنه الا ان جوزنا تكليف ما لا يطاق لان المامور به
يمتنع تركه لمقتضى الامر ومقتضى النهي المنع من فعله والجمع
بينهما جمع بين المتنافيين وان كان له جهتان فهل يجوز ان
يومر به من جهة وينهى عنه من وجه كالصلاة في المغصوب
فقال الجمهور يصح لان تعدد الجهات موجب للتغاير

لتعدد الصفات وجعلوا اختلاف الجهتين كاختلاف المحلين
لان كل واحدة من الجهتين منفكه عن الاخرى واجتماعهما انما وقع
باختيار المكلف فليسا بالمتلازمين فلا تناقض وذهب طايفه الى انه
لا يصح ثم افترقوا فرقتين ففرقه قالت لا يسقط بها الفرض وهو المنقول
عن احمد وفرقه ذهبت الى السقوط ونقله المصنف عن القاضي ابي بكر
والامام الرازي وفي كل منهما نظر وعباره المحصول تنبيه
الصلاه في الدار المغصوبه وان لم يكن مامورا بها الا ان الفرض
يسقط عندها لا بها لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها
والسلف اجمعوا على ان الظلمه لا يومرون بقضا الصلاه الموداه
في الدور المغصوبه ولا طريق الى التوفيق بينهما الا بما ذكرناه وهو
مذهب القاضي ابي بكر انتهى وقال الصفي الهندي الصحيح ان القاضي
انما يقول بذلك لو ثبت القول بصحه الاجماع على سقوط القضا فاما
اذا لم يثبت ذلك فلا يقول بسقوط القضا بها ولا عندها انتهى
ولا اجماع مع خلاف احمد وطايفه وممن منع الاجماع امام الحرمين
وابن السمعاني وغيرهما وقد حكى القاضي الحسين في تعليقه في باب
صلاه المسافر وجهين لاصحابنا احدهما لا يصح للمعصيه والثاني
يصح لان المعصيه ليست في عين الصلاه بل للمقام في ارض الغير
انتهى واما قول المصنف ولا يثاب فهذه من مسايل الفقه نقلها
النووي في شرح المهذب عن القاضي ابي منصور بن اخي ابن الصباغ

فقال

٤١

فقال في فتاويه التي جمعها عن عمه المحفوظ من كلام اصحابنا
بالعراق ان الصلاه في الدار المغصوبه صحيحه ولا ثواب فيها
قال القاضي ابو منصور ورايت اصحابنا بخراسان اختلفوا
فمنهم من ابطل صلوته قال وذكر شيخنا يعني ابن الصباغ
في كتابه الكامل انه ينبغي حصول الثواب عند من
صححها قال القاضي وهو القياس انتهى فقول المصنف وقيل
يثاب هو احد احتمالي ابن الصباغ ص والخارج من المغصوب
تائبا ات بواجب وقال ابو هاشم بحرام وقال امام
الحرمين مرتبك في المعصيه مع انقطاع تكليف النهي
وهو دقيق ش تائبا منصوب على الحال وقوله ات
بواجب خبر قوله والخارج اي لا تحريم فيه وان وجد
منه اعتبار ان الشغل والتفريغ لانه لا يمكن الا بالشغل
وقال ابو هاشم خروجه كليته لانه يتصرف
في ملك الغير بغير اذنه وذلك قبيح لعينه ومامور به
لانه انفصال عن المكث وبناه على اصله الفاسد في الحسن
والقبح لكنه اخل باصله الاخر وهو منع التكليف بالمحال
فانه قال لو خرج عصى ولو مكث عصى فحرم عليه الشي
وضده جميعا وقال امام الحرمين هو مامور بالخروج
وانما يعصي بما تورط به من العدوان السابق وقال وهو

مرتبك في المعصية بحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف
النهي واستبعده ابن الحاجب وضعفه الغزالي لاعترافه بانتفا
النهي فالمعصية الى ماذا تستند قلت وهو نظير قول
الفقها فيمن ارتد ثم جن ثم افاق واسلم انه تجب قضا صلوات
ايام الجنون لانسحاب حكم معصية الردة عليه والمرتبك هو
المتشبك الذي لا يمكنه ان يتخلص ص والساقط على جريح
يقتله ان استمر وكفوه ان لم يستمر قيل يستمر وقيل يتخير
وقال امام الحرمين لا حكم فيه وتوقف الغزالي ش اما ذكر
هذا عقيب ما سبق لان امام الحرمين قال ان غرضه يظهر
بمسلة القاها ابو هاشم فحارت فيها عقول الفقها وهي ان
من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم
وعلم انه لو بقي لاهلكه ولو انتقل لهلك اخر قال لم يحصل
فيها من قول الفقها على ثبت والوجه القطع بسقوط
التكليف عنه مع استمرار حكم سخط الله وغضبه وقد
ساله الغزالي عن هذا فقال كيف تقول لا حكم وانت ترى
انه لا تخلو واقعة عن حكم فقال حكم الله ان لا حكم
قال الغزالي فقلت له لا افهم هذا قال الانباري وهذا ادب
حسن وتعظيم للاكابر لان هذا تناقض اذ لا حكم نفي عام
فكيف يتصور ثبوت الحكم مع نفيه على العموم فهذا لا يفهم

لا لعجز

لا لعجز السامع عن الفهم بل لكونه غير مفهوم في نفسه
انتهى وللامام ان يقول لا حكم بمعنى انتفا الاحكام الخمسة
والبراة الاصلية حكم الله ولا تخلو واقعة عن حكم
بهذا الاعتبار ومثله قول النحاة ترك العلامة علامة
فكذلك نفي الحكم حكم بهذا الاعتبار ويشهد له ما سيأتي
عن الشيخ عز الدين وقال في المنخول المختار ان لا حكم لله فيه
فلا يومر فيه بمكث ولا انتقال وقال في اخر الكتاب
حكم الله فيه ان لا حكم هذا ما قاله الامام فيه ولم افهمه
بعد انتهى وذكر في غير هذا الكتاب احتمالين احدهما انه
يمكث فان الانتقال فعل مستانف والثاني يتخير وكلام
المصنف يوهم ان هذين القولين لغيره وفرض الشيخ عز الدين
في قواعده المسلة في الساقط على الاطفال وقال قيل ليس في
هذه المسلة حكم شرعي وهي باقية على الاصل في انتفا الشرايع
قبل نزولها ولم تر الشريعة تخير بين هاتين المفسدتين قال فلو
كان بعضهم مسلما وبعضهم كافرا فهل يلزمه الانتقال الى
الكافر لان قتله اخف مفسدة الاظهر عندي لزومه لانا
نجوز قتل اولاد الكفار عند التترس بهم حيث لا نجوز ذلك
في اطفال المسلمين انتهى ولا يخفى ان هذا التردد في الطفل
الكافر المعصوم دمه فان كان حربيا فلا شك في

لزوم الابتهال اليه ويحتمل علي بعد طرده فيه ص مسألة يجوز
التكليف بالمحال مطلقا ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد
والغزالي وبن دقيق العيد ما ليس ممتنعا لتعلق العلم
بعدم وقوعه ومعتزلة بغداد والامدي المحال لذاته وامام
الحرمين كونه مطلوبا لا ورود صيغة الطلب ش
القول بالجواز هو مذهب جماهير الاصحاب وقوله
مطلقا اي سوا امتنع لذاته وهو ما يلزم من تصوره المحال
كالجمع بين الضدين كالتكليف بالفعل مع استمرار المانع
منه واحتج الشيخ الاشعري في كتاب الوجيز على القايل
باستحالته بقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال
لو كان ذلك محالا لما استقام الابتهال الى الله بدفعه
والثاني امتناعه مطلقا وبه قال اكثر المعتزلة وساعدهم
كثير من ايمتنا كما قاله بن القشيري في المرشد لكن
ماخذهم مختلف فماخذ المعتزلة في المنع التفريع على اصلهم
في القبح العقلي لانه يقبح في العقل وعندنا لا يقبح من الله شي
وانما ماخذ المنع ان الفعل والترك لا يصحان من العاجز فبطل
تقدير الوجوب ونقله المصنف عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني
والغزالي وهو فيه متابع للصفي الهندي لكن سياتي عن الغزالي
التفصيل وكلامه في المستصفى مصرح به وزاد المصنف

عن بن

ثامن

عن بن دقيق العيد وقال في شرح المنهاج انه صرح به في شرح
العنوان لكن عبارة شرح العنوان المختار عندنا عدم جواز التكليف
بالمحال ثم قال والذي نمنعه المحال لنفسه لا المحال لغيره فكان المصنف
نظر صدر الكلام دون اخره وحينئذ فهذا قول الامدي الذي
نقله بعده نعم وافقه من المتاخرين الاصبهاني شارح المحصول واحتج
بان قيام حقيقة الطلب النفساني من العالم بالاستحالة لذاته او لغيره
محال قال والقضية بديهية فان انفصل عن هذا بان حقيقة
الطلب غايتها غير حقيقة الطلب شاهد الزم فساد قاعدة كلام
النفس واثباتها واشار بقوله ما ليس ممتنعا الى ان محل الخلاف
في المتعذر عادة سوا كان معه التعذر العقلي ام لا اما المتعذر
عقلا لتعلق علم الله به فاجمعوا على جوازه وقد كلف الله
الثقلين اجمعين بالايمان مع قوله وما اكثر الناس ولو حرصت
بمومنين لكن في هذا الاستثنا خدش من جهة انه انما ياتي
على القول بان ما تعلق العلم بعدمه مستحيل وليس ذلك متفقا
عليه وقد ذهب قوم منهم الغزالي في المنخول الى ان الممتنع
لتعلق العلم بعدم وقوعه لا يسمى مستحيلا لانه في ذاته جايز
الوقوع فلا يتغير حقيقته بالعلم وقد اقدر الله الكفار على الايمان
وعلم انهم يمتنعون مع القدرة فكان كما علم فلم ينقلب
المقدور معجوزا بسبب علمه والثالث ان كان ممتنعا لذاته لم

تحز والاجازه واختاره الامدي وادعي ان الغزالي
مال اليه والرابع قول امام الحرمين وحكاه عنه بن القشيري
في المرشد ان اريد بالتكليف بالمحال طلب الفعل فهو محال من
العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد ورود
الصيغه وليس المراد بها طلبا مثل كونوا قردة خاسئين
فغير ممتنع واختاره الغزالي في المنخول وهو في الحقيقه
تنقيح مناط ففي جعل المصنف له مذهبا رابعا نظر ولهذا
قال بن برهان الخلاف في هذا لفظي لخلافه علي قول
المعتزله ومن ثم حاول بعض المتاخرين نفي الجواز عن
الاشعري وزعم ان الذي جوزه ورود صيغه مضاهيه
لصيغه الامر والغرض منها تعجيز وتبيين حلول العقاب
الذي لا محيص عنه وليس المراد طلبا واقتضا ويخرج بما ذكرناه
مناقشتان علي كلام المصنف ويرد هنا امرين
احدهما قوله ما ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدمه اي
هذا موضع النزاع اما الممتنع لذلك فاجمع الكل جوازه وهذا
تابع فيه بن الحاجب وليس بمسلم كما بينته في الدرر علي
المنهاج والمختصر وقد ظن بعضهم ان عبارة المصنف
منعكسه وهو غلط بل هي الصواب كما بيناه ثانيهما
لك ان تسال عن الفرق بين المذهب الثاني والثالث وانما

واحد

واحد وانما اختلفت العباره لان الايمان من الكفار الذين
علم الله انهم لا يومنون مستحيل لكن استحالته ليست لذاته
بل بالنظر لتعلق العلم بالكفر فهو ممتنع لغيره ولهذا
قال المصنف في قول بن الحاجب والاجماع علي صحه
التكليف بما علم الله انه لا يقع اي هذا ضرب من الممتنع لغيره
وحينئذ فيرجع هذا القول الي التفصيل بين الممتنع لذاته ولغيره
وغاية ما يلمح في الفرق بينهما ان الثالث تجوز الممتنع لغيره مطلقا
والثاني تجوز الممتنع لغيره في نوع خاص وهو ما تعلق العلم بعدمه
لكن يلزم من هذا اثبات قول في الممتنع لغيره بالتفصيل بين ما
تعلق العلم بعدمه وبين غيره ولم يذكره احد من المصنفين
وان كان كلامهم يقتضيه وقد يتوقف فيه وما وجه
الفرق ويشهد لذلك نقل امام الحرمين في الشامل عن معتزله
بغداد انه يصح ان يومر بايقاع فعل في وقت مع العلم
بان العبد سيمتنع منه قال وهو لا يجوز والامر بما علم الله
سبحنه والموقع للمصنف في هذا الكلام الصفي الهندي
لكن الهندي كالمتوقف في صحه الاجماع فلهذا ساغ منه
حكايه التفصيل فانه قال المشهور عن المعتزله منع التكليف
بالمحال مطلقا غير ان بعضهم نقل ان الفرق كلها اجمعوا
علي جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون من الممكنات عقلا

وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه
لا يومن كابي جهل الا عن بعض السويه قال فان
صح هذا النقل يجب ان يفصل بين ما يكون محالا بسبب
تعلق العلم بعدم وقوعه وبين ما لا يكون كذلك
فينسب اليهم امتناع التكليف بالثاني دون امتناعه
مطلقا ثم قال ومنهم من فصل بين ان يكون محالا لذاته وبين
ما لا يكون كذلك فاختار التكليف بالثاني دون الاول
واليه ذهب بعض معتزله بغداد قالوا لا يجوز ان يكلف
الله العبد بالفعل في وقت علم الله تعالى انه يكون ممنوعا
منه اهـ ص والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ش
القايلون بالجواز اختلفوا في وقوعه والذي يتحصل فيه
مذاهب الوقوع مطلقا وعدمه مطلقا وحكاه الامام
في الشامل عن الجمهور والثالث التفصيل بين الممتنع لذاته
كقلب الحقايق مع بقا الحقيقه الاولى فيمتنع واما الممتنع لغيره
فيجوز وهو ظاهر اختيار الامام في الشامل وجرى عليه
صاحب المنهاج وغيره واعترض عليه المصنف في شرحه
تبعا للنور الاردبيلي فقال انه يفهم وقوع الممتنع لغيره
مطلقا والحق فيه التفصيل ايضا فان كان مما قضت العادة
بامتناعه كحمل الصخره العظيمه للرجل النحيف فحكمه حكم الممتنع

[illegible]

لذاته

لذاته في الجواز وعدم الوقوع واما ما امتنع لتعلق العلم به
فذاك ليس محل النزاع بل هو واقع بالاجماع وهذا وارد
على اطلاقه هنا ص مسله الاكثر ان حصول الشرط الشرعي
ليس شرطا في صحة التكليف ش اي بالمشروط بل يصح التكليف حالة
عدم الشرط خلافا لاصحاب الراي والمراد بالشرط الشرعي
ما يتوقف عليه صحة الشي شرعا كالوضو للصلاه فخرج ما يتو
عليه وجوده عقلا كالتمكن من الادا الزايل بالنوم والفهم
من الخطاب الزايل بالغفله والنسيان فان حصوله شرط في
صحه التكليف وقد سبق وقد استشكل الفرق بينها وبين
المسله السابقه في مقدمة الواجب فانها اذا وجبت وجب
تحصيل الشرط فما فايدة ذكر هذه المسلة قلت الكلام
في حصول الشرط الشرعي بالنسبه الى الصحة نعندنا لا يتوقف
صحه التكليف على حصوله ومسلة المقدمه بالنسبه الى الوا
نفسه اذا توقف على امر اخر من شرط او غيره هل يوجب المقدمه
فهما غيران لا تعلق لاحديهما بالاخرى ص وهي مفروضه في تكليف
الكافر بالفروع ش اي وان كانت اعم منه لكن الخلاف في هذه
المسله هذا اصله وقد نازع الصفي الهندي في ترجمتها بما
ذكره المصنف فان المحدث مكلف بالصلاه اجماعا وقضيه
هذه الترجمه طرد الخلاف فيه ولاجل هذا ذكر المصنف

ان المراد بها خاص بقوله وهي مفروضه في تكليف
الكافر ص والصحيح وقوعه خلافا لابي حامد الاسفرايني
واكثر الحنفيه مطلقا ولقوم في الاوامر فقط ولاخرين
فيمن عدا المرتد س ذهب الايمه الثلثه الي انهم مخاطبون
بها مطلقا في الاوامر والنواهي وخالفت الحنفيه وساعدهم
الشيخ ابو حامد الاسفرايني منا وحكاه الاستاد ابو اسحق
في اصوله قولا للشافعي والثالث ان النواهي متعلقه بهم
دون الاوامر لامكان الانتها مع الكفر بخلاف المامور
فان شرطه القربه ونقله صاحب اللباب من الحنفيه عن
اصحابهم واغرب الشيخ صدر الدين بن الوكيل في النظاير
فحكي عن بعض الاصحاب عكس هذا المذهب وتابعه العلايي
في القواعد وهذا لا يعرف بل قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
في كتابه في الاصول وصاحبه البندنيجي في باب قسم الصدقات
من تعليقه ان الخلاف في تكليفهم بالاوامر واما المعاصي
فمنهيون عنها بلا خلاف بين المسلمين فكيف يثبت لنا قول انهم
مكلفون بالاوامر دون النواهي والرابع ان المرتد مكلف دون
غيره لالتزامه احكام الاسلام حكاه القاضي عبد الوهاب ولهذا
تجب عليه قضا ما فاته زمن ردته وزيف بان ماخذ المنع
فيهما سوا وهو الجهل بالله وبعضهم يجعل الخلاف في الاصلي ٥

ويقول

ويقول المرتد مكلف بلا خلاف وفيه نظر فاسره قال الشيخ
عز الدين في القواعد ان قيل لم وجه الله الخطاب الي العاصي
مع علمه بانهم لا يطيعونه قلنا احسن ما قيل في ذلك ان توجه
الخطاب الي الاشقيا الذين لا يمتثلون ليس طلبا على الحقيقه
وانما هو علامه وضعت علي شقاوتهم وامارة نصبت علي
تعذيبهم ص قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف وما
يرجع اليه من الوضع لا الاتلافات والجنايات وترتب اثار
العقود س اطلق الاصوليون الخلاف السابق وهو يوهم
ان القايل بتكليفهم يقول ان كل حكم ثبت في حق المسلمين
ثبت في حقهم ايضا وان من لا يقول بذلك لا يثبت في حقهم
شيا من فروع الاحكام قال والد المصنف رحمه الله وليس
كذلك بل الخطاب قسمان خطاب تكليف وخطاب وضع
فخطاب التكليف بالامر والنهي هو محل الخلاف وليس كل
تكليف ايضا بل ما يعلم اختصاصه بالمومنين او ببعضهم
وانما المراد العمومات التي شملتهم لفظا هل يكون الكفر ما نعا
من تعلقها بهم او لا واما خطاب الوضع فمنه ما يكون بسبب
الامر والنهي ككون الطلاق سببا لتحريم الزوجه فهذا من
محل الخلاف والفريقان مختلفان في انه هل هو سبب في حقهم
ايضا ومنه كون اتلافهم وجناياتهم سببا في الضمان وهذا

ثابت في حقهم اجماعًا بل ثبوته في حقهم اولي من ثبوته في
حق الصبي وكذلك كون العقود علي الاوضاع الشرعيه
سببا فيه كما في البيع والنكاح وغيرهما فهذا لا نزاع فيه
ولا في ترتب الاحكام الشرعيه عليه في حقهم كما في حق
المسلم وكذا كون الطلاق سببا للفرقه وانها تثبت اذا
قلنا بصحه انكحتهم والخلاف في ذلك لا وجه له ويشهد له
ان ابا حنيفه قال بصحه انكحتهم مع قوله بعدم تكليفهم بالفروع
قلت بل كلام الاصحاب علي اطلاقه ولا وجه لهذا التفصيل
ولا يصح دعوي الاجماع في الاتلاف والجنايه بل الخلاف جار
في الجميع وقد حكي الرافعي عن الاستاد ابي اسحق ان الحربي
اذا قتل مسلما او اتلف عليه مالا ثم اسلم انه يجب ضمانها
اذا قلنا ان الكفار مكلفون بالفروع وحكاه العبادي في الطبقات
عنه فيما اذا اصاب دميا والجمهور انه لا يضمن ونقلوا وجهين
ايضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا اهل يضمنه اصحها
نعم قال صاحب الوافي وهما شبيهان بالوجهين البيان
في تمكينه من المسجد اذا كان جنبا يعني نظر العقد دخول
بل قال امام الحرمين في الاساليب من كتاب السير ان
الكفار اذا استولوا علي مال المسلمين فلا حكم لاستيلايهم
واعيان الاموال لاربابها وكانهم في استيلايهم واتلافهم

كالبهايم

كالبهايم ثم قال وبني بعضهم هذه المسله علي الخلاف في
تكليفهم بالفروع وقال هم منهيون عن استيلايهم وقول
الشيخ بل ثبوته في حقهم اولي من ثبوته في حق الصبي ممنوع
لانسحاب حكم الاسلام علي الصبي بخلافهم ولهذا اجري
الخلاف عليهم ترغيبا لهم في الاسلام ومن هنا صحح ابو حنيفه
انكحتهم وان لم يكلفهم بالفروع واشار الامام في النهايه
الي ان الشافعي خرج عن قياس مذهبه في تكليفهم بالفروع
حيث صحح انكحتهم وقاعده مذهبه ان لا تتبع عقايدهم
ولهذا نفي الضمان عمن يريق خمر الذمي ولكنه تركه
في النكاح للاخبار وانه رخصه ترغيبا لهم في الاسلام
وقال الغزالي في البسيط مضعفا للقول بفساد انكحتهم
هذا يجر الي انه لا يوقع طلاقهم ولا يتجاسر عليه فقيه قلت
قد تجاسر عليه الحسن البصري وقتاده وربيعه الراي ومالك
قالوا ليس طلاقهم بطلاق وهذا يقدح في دعوي الشيخ الاجماع علي
نفوذ الطلاق ولذلك قالت الحنفيه لا يصح ظهار الذمي بناء علي
انهم غير مكلفين بالفروع ص مسله لا تكليف الا بفعل فالمكلف
به في النهي الكف اي الانتها وفاقا للشيخ الامام وقيل فعل الضد
وقال قوم الانتفا وقيل يشترط قصد الترك ش لا اختلاف ان
المكلف به في الامر الفعل واما المكلف به في النهي ففيه

نسب الى ابي هاشم ان المطلوب بالنهي عدم الفعل والنفي [illegible] ... [illegible]

اربعة مذاهب اصحها عند بن الحاجب وغيره انه كف النفس عن الفعل
والكف فعل والثاني وينسب للجمهور انه فعل ضد المنهي عنه فاذا
قال لا تتحرك فمعناه افعل ما يضاد الحركه والثالث وبه قال ابو هاشم
انتفا الفعل فالمكلف به في هذا المثال نفس ان لا يفعل وهو
عدم الحركه وكان الجمهور نظروا الى حقيقه ما هو مكلف به
وابو هاشم نظر الى المقصود وهو اعدام دخول المنهي
عنه في الوجود والمختار عند المصنف تبعا لوالده رحمهما
الله تعالى الاول وحرر العباره عنه فقال ان مطلوبه الكف
اي الانتها فاذا قلت لا تسافر فقد نهيته عن السفر والنهي
يقتضي الانتها لانه مطاوعه فقال نهيته فانتهى والانتها
هو الانصراف عن المنهي عنه وهو الترك قال واللغه
والمعقول يشهدان له وفرق بين قولنا ان اقم فانه
امر بالاقامه من حيث هي فقد لا يستحضر معها السفر
ولا تسافر وبين قولنا لا تسافر نهي عن السفر فمن اقام قاصدا
ترك السفر يقال فيه انتهى عن السفر ومن لم يخطر له السفر
بالكليه لا يقال له انتهى عن السفر والانتها امر معقول وهو
فعل ويصح التكليف به وكذلك في جميع النواهي الشرعيه كالزنا
والسرقه والشرب ونحوها المقصود في جميعها الانتها عن تلك
الرذايل ومن لازم ذلك الانتها التلبس بفعل ضد من اضدادها لكنه

عنه

عنه قال فالعباره المحرره ان يقال المطلوب بالنهي الانتها
فيلزم من الانتها فعل ضد من المنهي عنه والعباره المنقوله
عن الجمهور مختلفه فان النهي قسيم الامر والامر طلب
الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان امرا
ولكان النهي من الامر وقسيم الشي لا يكون قسما منه
والرابع التفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه
من غير ان يقصد معه ضده فالتكليف فيه بالفعل
كالصوم فالكف فيه مقصود ولهذا وجبت فيه
النيه وبين الترك المقصود من جهة ايقاع ضده كالزنا
والشرب فالمكلف فيه بالضد وهذا التفصيل هو ظاهر
كلام الغزالي في المستصفى وصرح الصيرفي في كتابه الدلايل
والاعلام بان الواجب على الانسان في المنهيات اذا
ذكرها اعتقاد تحريمها وهو على اول الحال من الاعتقاد
والكف وقول المصنف وقيل يشترط قصد الترك هذا
قول غريب ان جرى على ظاهره حتى لم ياثم اذا تركه ولم
يقصد الترك وانما يتجه هذا في حصول الثواب وهي
مسله اخرى ثم رايت في المسوده لابن تيميه ما نصه وقيل
ان قصد الكف مع التمكن من الفعل اثيب والا فلا ثواب
ولا عقاب انتهى وقد قال القاضي الحسين في باب صفه الصلاه

من تعليقه الشريعه يشمل علي الاوامر والنواهي فما كان
من النواهي لا يحتاج في صحة تركها الي النيه وما كان من
الاوامر لا يصح امتثاله بدون النيه انتهى واذا قلنا يشترط
قصد الترك فهل يحتاج الي نيه خاصه في الجزئيات او يكفي
نيه عامه لكل منهي عنه فيه نظر ص والامر عند
الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشره بعد دخول وقته
الزاما وقبله اعلاما ش النقول في هذه المسله مضطربه
فقال القاضي في مختصر التقريب الفعل مامور به في
حال حدوثه ثم قال المحققون من اصحابنا الامر قبل حدوث
الفعل المامور به امر ايجاب والزام ولكنه يتضمن
الاقتضا والترغيب واذا تحقق الامتثال فالامر يتعلق
به ولكنه لا يقتضي ترغيبا مع تحقق المقصود وذهب
بعض من ينتمي الي التحقيق الي انه انما يومر به حالة
المباشره واذا تقدم عليه فهو امر انذار واعلام
بحقيقه الوجوب عند الوقوع قال وهذا باطل انتهى
وهذا الذي زيفه هو الذي يدل عليه صريح نقل الامام
الرازي عن الاصحاب كما قاله الصفي الهندي قال ونقل
امام الحرمين في مذهب اصحاب الشيخ ما يقتضي انه ليس
بمامور به قبل حدوثه وهو الذي يقتضيه اصلهم ان

الاستطاعه

اعترض [illegible] المصنف بانه لا خصوصية للامر بهذا البحث فان النهي كذلك [illegible]
[illegible]

الاستطاعه مع الفعل لا قبله لكن اصلهم الاخر وهو
جواز تكليف المحال يقتضي جواز الامر بالفعل حقيقه قبل
الاستطاعه فعلى هذا يكون المامور مامورا قبل التلبس
بالفعل والمامور به مامور به قبل حدوثه لكن لعلهم فرعوا
هذا على استحالته او وان قالوا بجوازه لكنهم قالوا اذاك بنا
على عدم وقوعه ونقل الكل عن المعتزله ان الفعل انما يصير
مامورا به عندهم قبل حدوثه لا عنده بل عنده ينقطع
تعلق التكليف به وهو اختيار امام الحرمين وهو
موافق لاصلهم في ان الاستطاعه قبل الفعل وان
تكليف ما لا يطاق غير جائز ونقل بعضهم كالامدي
ان الناس اتفقوا على جواز كون الفعل مامورا به قبل
حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناع كونه
كذلك بعد حدوثه واختلفوا في جواز كونه كذلك وقت
حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزله وبه يشعر
كلام الغزالي وهذا صريح في ان الخلاف بين معظم
الاصحاب والمعتزله في المامور والمامور انما هو في
وقت التلبس والحدث لا قبله والنقل الاول يقتضي
تحققه فيهما فبينهما تناقض ولا يجمع بينهما بان يقال ان
الاول تفريع منهم علي استحاله تكليف المحال والثاني علي

جوازه لانه يقتضي جواز كون الفعل مامورا به بعد حدوثه
وهذا الناقل نقل امتناعه وفاقا والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمن المستقبل وامتناع الفعل في
هذه الحالة بناء على عدم علته التامه لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته
وقصده الي ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى
ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الي
ايجاده وبهذا يندفع قولهم ان الفعل بدون علته التامه
ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
الحاصل ص والاكثر يستمر حال المباشرة وقال الامام
والغزالي ينقطع س ما حكاه عن الاكثر سبق نقل الامدي
له عن الاصحاب وقال بن برهان انه قول اهل السنه
وقالت المعتزله ينقطع تعلق التكليف به واختاره الامام
والغزالي لان حقيقة الامر الاقتضا والطلب والحاصل لا يطلب
وجوابه انه غير مقتضي حال الايقاع ولكنه مع هذا
مامور به بمعنى انه طاعه وامتثال وهذا لا يخالف فيه
احد ص وقال قوم لا يتوجه الا عند المباشرة وهو التحقيق
س هذا القول هو اختيار الامام فخر الدين والبيضاوي

وعدمها

وغيرهما ونسبه المصنف الي الاشعريه قال وقول امام
الحرمين ان هذا المذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل
مؤول للعلم بانه لا يطلق مثل هذه العبارة على من
دون الشيخ وذلك انه الزام الشيخ تحصيل ثم قال
يقال في الحادث هذا هو امر به المخاطب فاما ان
يستمر القول في تعلق الامر به طلبا واقتضاء مع حصوله
فلا يرتضي هذا المذهب لنفسه عاقل ومراده بالمذهب
الذي لا يرتضيه عاقل ايجاب تحصيل الحاصل الذي
الزم الشيخ به وهو يعرف ان الشيخ لا يقوله ولا غيره
و وجه ما ادعاه المصنف من التحقيق في هذا المذهب
امور منها ان الامر يتناول زمان امكان الفعل
لامتناع التكليف بالواجب والممتنع وزمان وقوع
الفعل زمان امكانه فانه ليس زمان امتناعه لامتناع
وقوع الفعل في زمن امتناعه وليس زمان وجوبه
الذاتي قطعا فان كان له وجوب فيه كان ذلك الوجوب
وجوبا بشرط وجوده وانه لا يمتنع اما حال وقوعه
او قبله وفاقا فلو كان الوجوب والامتناع بشرط
المحمول مانعا من التكليف لم يكن المامور مامورا
اصلا فثبت ان زمان الوقوع زمان امكانه فوجب ع

ان يتناول الامر اياه ومنها انه قبل المباشره مشغول
بالضد فهو مكلف بترك الضد فلا يكون مكلفا بالفعل
في تلك الحاله والا لاجتمع النقيضان وكان تكليفا بما
لا يطاق ولانه لو كان كذلك لم يكن ممتثلا الا في هذه
الحاله وذلك محال ولان الله تعالى لا يكلف بشيين في
حاله واحده ولهذا قلنا عند كل جزو هو مكلف فيه
وقبله وبعده ليس مكلفا به لانه يلزم ان يكون مكلفا
بالشي وضده في حاله واحده بل كلما انقضي جزو انقضي
تكليفه به وكلما دخل في جزو كلف به الي
اخره فان قلت فعلي هذا لا يصح ان يعاقب علي
ترك الفعل بل علي فعل الضد قلت بل يعاقب
علي ترك الفعل وعدمه ترك فعل الضد حين حصل
المباشره فان قلت ما فررت منه وقعت فيه
وهو انه كيف يكون مكلفا بالشي وضده قلت
لا نسلم بل هو في هذه الحاله مكلف بالترك وهو الاعلام
بانه مكلف لشي اخر ولا يجي هذا الاعلام الا بالمباشره من
الفعل وهو جزو من الفعل الذي هو الواجب ولا يقال
ان هذا مقدمه الواجب فصح قولهم ان الامر قبل المباشره
محال ص فالملام قبلها علي التلبس بالكف المنهي ش هذا

جواب

جواب عن سوال مقدر تقديره انه يلزم من القول
بانه لا يتوجه الا عند المباشره سلب التكاليف وان المكلف
لا يعصي بترك مامور لانه لا يتوجه ان ياتي به كان ممتثلا
وان لم ياتي به كان معذورا لعدم التكليف وجوابه
انه لا يلزم لانا نلومه علي التلبس بالكف والكف عندنا فعل
وهو حرام فقد باشر الترك فتوجه عليه التكليف والحرمه
حال مباشره الترك والعقاب ليس الا علي الترك وهذا من
النفايس وقد اشار اليه امام الحرمين في مسله تكليف ما لا
يطاق ص مسله يصح التكليف ويوجد معلوما للمامور
اثره مع علم الامر وكذا المامور في الاظهر انتفا شرط وقوعه
عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله خلافا
لامام الحرمين والمعتزله اما مع جهل الامر باتفاق ش المكلف
به اذا كان وقوعه مشروطا بشرط يتحقق انتفاوه عند وقته
هل يصح التكليف به اما مع العلم فله حالتان الاولي ان يعلم
الامر انتفاوه دون المامور كامر الله تعالى رجلا يصوم
يوم غد مع علمه بموته قبله فذهب الجمهور الي انه يصح
ومنعه امام الحرمين والمعتزله ومنشا الخلاف ان فايدة التكليف
هل هي الامتثال فقط او الابتلا ايضا فعلي الاول لا يصح
وعلي الثاني يصح ومن فوايده الفرعيه ان المجامع في نهار

رمضان اذا مات او جن في اثنا النهار هل تجب في تركته الكفارة
فعلي الاول نعم وعلي الثاني لا لانه لم يكن مامورا للعلم بانتفا شرط
وقوعه عند وقته الثانيه ان يعلم المامور انتفا الشرط ايضا
واليه اشار بقوله اولا وكذا المامور في الاظهر فالمختار عند
المصنف الصحه وهذا مما خالف فيه الاصوليين فانهم اطبقوا
علي المنع وفرقوا بينهما بانتفا فايدة التكليف ونقل الصفي الهندي
عليه الاتفاق الا علي راي من يقول بتكليف ما لا يطاق ومستند
المصنف في خلافهم قول الفقها فيمن علمت انها تحيض في اثنا
النهار تجب عليها افتتاح النهار بالصوم قال ويقرب منه وهو
عكسه من نذر الصوم يوم قدوم زيد وتبين انه يقدم غدا
فنوي الصوم من الليل اجزاه عن نذره علي الصحيح ولم يقولوا
انه تجب عليه بل اختلفوا في الاجزا ارايت ونظير عدم
الوجوب فيه الوجوب في الحايض قال ولا يعكر علي
هذا ان الصحيح فيمن نذر الصيام يوم يقدم زيد انه
يلزمه الصوم من اول اليوم ويقال كما انتفى بقدوم
زيد في اثنا النهار وجوب الصوم من اوله فلذلك ينتفي
بطرو الحيض تحريمه من اوله لانا نقول هنا التبين
انما هو بعد ظهور الوقت المقتضي في مسله النذر والمانع
في مسله الحيض وقبل ظهورهما لا اثر لهما سوا تحقق انهما يطرءان

ام لا

ام لا فقد تبين تحقق التكليف علما وان امكن الامتثال قبل
ذلك ثم اذا ورد العجز او الموت او النسخ لم يتبين انه لم
يكن مامورا بل نقول انقطع التكليف قلت وهذا الذي
اختاره المصنف ولم ينقله عن احد قد ذكره الشيخ مجد الدين
بن تيميه في المسوده الاصوليه فقال بعد ذكر الخلاف في الحاله
الاولي وينبغي علي مساق هذا ان يجوزه وان علم المامور انه
يموت قبل الوقت كما تجوز توبة المجبوب من الزنا والاقطع
من السرقه وتكون فايدته العزم علي الطاعة بتقدير القدره
قال وليست هذه المسله مبنيه علي تكليف خلاف المعلوم ولا علي
تكليف ما لا يطاق وان كان لها به ضرب من التعلق لكن تشبه
النسخ قبل التمكن لان ذلك رفع للخطاب وهذا رفع للحكم بعجز
وقد نبه بن عقيل علي ذلك وبني علي انه قد يامر بالابد انتهي
واما مع جهل الامر بعدم وقوع الشرط كامر السيد عبده
خياطة الثوب في الغد فيصح بالاتفاق كذا قاله المصنف
تبعا لابن الحاجب لكن قال الصفي الهندي في كلام بعضهم
اشعار بخلاف فيه اذا علمت هذا فقول المصنف ويوجد
اثره اي اثر التكليف اي حاله اتصال الخطاب به ولا يتوقف
علمه بذلك علي مضي زمن يمكن فيه الامتثال واتي بذلك
لينبه علي قصور عبارة المختصر فانه نصب الخلاف في الصحه

وهو في الحقيقه خلاف في تحقق الوجوب علي المكلف ولهذا
ترجم الاكثرون المسله انه هل يعلم المامور كونه مامورًا
قبل التمكن من الامتثال او لا حتى تمضي عليه زمن الامكان
قال فالفعل الممكن بذاته اذا امر الله به عبده فسمع الامر
في زمن ثم فهمه في زمن يليه هل يعلم اذ ذاك انه مامور
مع ان من الجايز ان يقطعه عن الفعل قاطع عجز او موت
او يكون شاكا في ذلك لان التكليف مشروط بسلامة العاقبة
وهو لا يتحققها اصحابنا على الاول فيرون تخفيفا مستفادا
من صيغه الامر وانما الشك في رافع يرفع المستقر والقوم
على العكس قال ويلزمهم ان لا يوجد فيه عباده لحصول
الشك فلا يصح لهم عمل واقول هما مسلتان احدهما
بالنسبه الى المامور ان الامر اذا اتصل به ولا مانع فيعلم علما
قطعيا انه مامور في الحال وكذا في الازمنه المستقبله بشرط
بقايه على صفه التكليف وقالت المعتزله لا يصح علمه بتوجه
الامر عليه الا بعد الامتثال او مضي زمن يسعه مع تركه
والثانيه بالنسبه الي الامر هل يصح ورود الامر بشرط
علم الامر عدم وقوعه وهي مبنيه علي ما قبلها لان قال ان
المامور يعلم كونه مامورا قبل التمكن جوز وروده ومن
لم يقل به لم يجوزه الا ان الخلاف هنا لا يختص بالعلم عدم وقوعه

بل يجري خلاف المعتزله في المعلوم الوقوع ايضا وحاصل
مذهبهم في الحاله تصور الامر بشرط في حق الله تعالى سوا علم
ثبوته او علم عدم وقوعه وظهر بذلك قصور عبارة ابن الحاجب
ومن تبعه كالمصنف حيث ترجموا المسله ببعض افرادها
فاوهموا [illegible] موافقتهم في معلوم الوقوع ولزم من ذلك نسبة
ابن الحاجب للتناقض حيث ادعى الاجماع في خلاف المعلوم
انه يصح التكليف به وحكى هنا فيه الخلاف وسلم المصنف
في شرحه السوال وجمع بين الموضعين بما لا يشفي واذا
عرفت [illegible] حقيقه المسله زال الاضطراب فانها ليست
موضوعه فيما علم انتفا شرط وقوعه بل في انه هل يصح
تكليف الله عبده بشرط ام لا فالمعتزله يقولون ان ذلك
محال سواء علم وقوعه او علم عدم وقوعه لانه مع العلم
بالوقوع لا يكون شرطا والا لكان ذكره عبثا ومع العلم بعدم
الوقوع لا يكون امرا الا على راي بعض من جوز تكليف ما لا
يطاق وقول المصنف يلزمهم ان لا يصح لهم عمل لعدم
الجزم بالنيه فغير لازم لان الشك ليس في نفس العباده بل في
بقايه الى فراغها وساغ له الاقدام عليها مع ذلك استصحابا
لاصل السلامه ولهذا قال ابو الحسين في المعتمد قال
اصحابنا انما يجب التاهب للصلاه لثبوت امارة بقايه سالما

الي فراغها فوجب عليه بهذه الامارة التحرز من ترك ما لا
يومن وجوبه ص خاتمة الحكم قد يتعلق علي ترتيب
فيحرم الجمع او يباح او يسن ش مثال الاول اكل المذكي
والميتة لعدم الاضطرار المبيح للميتة ومثال الثاني الوضو
والتيمم كذا قاله في المحصول وغلط فان التيمم مع وجود
الما لا يصح والاتيان بالعبادة الفاسدة حرام وان استعمله
لا علي قصد العبادة فلا يكون تيمما وقال القرافي مراده صورة
التيمم اما التيمم الشرعي المبيح للصلاة فلا يتصور حقيقته
مع الوضو لانه حينيذ غير مشروع قلت ويمكن تصويره
علي راي بن سريج في الما المختلف في طهوريته كالمستعمل
والنبيذ الذي يجوز ابو حنيفة الطهارة به فانه نص في
كتاب الودايع علي انه يتوضا به ويتيمم خروجا من الخلاف
ومثله قول ابي حنيفة في سور الحمار ان لم تجد غيره توضا
وتيمم ومثال الثالث خصال الكفارة المرتبة كذا قال
في المحصول وفي كون الجمع بينها سنة يحتاج الي دليل
ولم يذكره الفقها بل في تصويره نظر فانه اذا كفر بالعتق
مثلا ثم صام فقد سقطت الكفارة بالاولي فلا ينوي بالثانية
الكفارة لعدم بقايها عليه وينبغي ان يكون علي الخلاف فيما
اذا ابطل الخصوص هل يبطل العموم ص وعلي البدل كذلك

شيخ شيوخنا وشرحه قلت وفي
هذا الحالة للمسئلة عن وجههما ان
الترتيب الواقع انما هو بين العبادة نفس
الفعل وتيراه ... ا هـ

[illegible]

سراي

ش اي هذه الاشيا اما يكون في المرتب يكون في المحرم وشل
الامام وغيره المحرم الجمع بتزويج المراة من كفوين والمباح
بستر العورة بثوبين والمندوب بالجمع بين خصال كفارة
الحنث وفيه ما سيق في الكفارة المرتبة ص
الكتاب الاول في الكتاب ومباحث
الاقوال الكتاب القران والمعني به هنا اللفظ المنزل علي
محمد صلي الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته
ش لما كان الكتاب اصلا لساير الادلة الشرعية قدم البحث
عنه علي البحث علي سايرها والالف واللام فيه للغلبة
لان المراد به الذي يتعارفه المسلمون المقابل للسنة فيقال
الكتاب والسنة فقوله الكتاب القران هو كقولنا الانسان
البشر والقمح البر قوله والمعني اشارة الي ان القران
يطلق تارة ويراد به مدلول اللفظ وهو المعني القايم
بالنفس وذلك محل نظر المتكلمين واخري ويراد به الالفاظ
الدالة علي ما في النفس قال الله تعالي فاجره حتي يسمع كلام الله
والمسموع هو العبارات وهذا محل نظر الاصوليين والفقهاء
والنحاة وغيرهم فقوله اللفظ كالجنس فيخرج النفسي وانما
عبر به دون القول وان كان القول اخص من اللفظ
فانه لا يساوي غير المستعمل لان القصد هنا التنصيص

على ان البحث عن الالفاظ ولو اتى بالقول لم يفهم ذلك
وقوله المنزل فصل اول يخرج اللفظ غير المنزل وقوله على
محمد صلى الله عليه وسلم فصل ثان يخرج المنزل على غيره من الانبيا
عليهم السلام والاعجاز فصل ثالث يخرج المنزل لا للاعجاز فانه
كالاحاديث كذا قالوا وساعدهم قول الحليمي في المنهاج علوم
القران توجد في السنه الا الاعجاز فانه من خصايص الكتاب
وينبغي ان يكون مرادهم ان الاحاديث لم تنزل للاعجاز اي
لقصده فانها لا تخلو عنه كيف وهو القايل اوتيت جوامع
الكلم وقوله بسورة منه من تتمة الفصل الثالث ووصف
بيان للواقع لا للاخراج والمعنى فيه ان الاعجاز واقع بسورة
منه فلو اطلق المنزل للاعجاز لاوهم ان الاعجاز بكله وليس
كذلك ولا ينبغي ان يتوهم انه فصل رابع يخرج ما نزل
للاعجاز ولكن لا بسورة منه فان ذلك لم يوجد اعني كلاما انزل
للاعجاز على محمد صلى الله عليه وسلم لا بسورة منه والمتعبد بتلاوته
فصل رابع يخرج منسوخ التلاوة مثلا وقوله بسوره يقتضي انها
اقل ما وقع التحدي به لقوله تعالى فاتوا بسورة منه لكن قوله
تعالى فلياتوا بحديث مثله يقتضي الاعجاز باية ص ومنه البسملة
اول كل سورة غير براءة على الصحيح ش هي اية من اول الفاتحة
بلا خلاف عندنا وكذا فيما عداها من باقي السور سوى براءة على قولي

الثاني

الشافعي والثاني ليست من القران بالكليه ونسبه بعضهم للايمة
الثلثه وهو مقابل الصحيح في كلام المصنف وعمدتنا ثبوتها في
سواد المصحف اول كل سورة واجمع الصحابه على انه لا يكتب في
المصحف ما ليس بقران وان ما بين الدفتين كلام الله تعالى
قال القاضي الحسين والغزالي والنووي وغيرهم وهو من احسن
الادله واذا قلنا بانها من القران فالمشهور انها ايه كامله وفي قول
بعض ايه وحكى ابن الرفعه وجها ان كان الحرف الاخير من السوره
قبلها ممدودة كالبقرة فالبسملة اية كاملة وان لم يكن كاقتربت الساعة
فبعض ايه وعلم من قوله اول كل سورة انها اية منها والمخالف
فيه ابو بكر الرازي من الحنفيه صار الى انها ايه مفرده انزلت للفصل
بين السور حكاه عنه ابن السمعاني في الاصطلام وسياتي عن رواية
الربيع عن الشافعي ما يقتضيه نعم ظاهر كلام المصنف يقتضي
انها من القران على سبيل القطع كساير القران وهو وجه مرجوح
حكاه الماوردي والامام وغيرهما قال الماوردي والجمهور
على انها ايه حكما لا قطعا لاختلاف العلما فيها ومعنى حكما انه
لا تصح الصلوه الا بها في اول الفاتحه وضعف الامام قول من
قال انها قران على سبيل القطع قال وهذه غباوه عظيمه من
قايلها لان ادعا العلم حيث لا قاطع محال ورجح النووي انها قران
على سبيل الحكم واستند الى انه لا يكفر نافيها بالاجماع ولو كا

على سبيل القطع لكفر وسواء على هذا الخلاف انه هل يقبل في اثباتها
خبر الواحد ان قلنا ايه حكما فنعم كساير الاحكام وان قلنا
قطعا فلا كساير القران وكان شيخنا بهاء الدين بن عقيل رحمه الله
يقول الذي يظهر ان اثباتها قرانا لا يكون الا بقاطع كغيرها
ويجوز كونه خبر الواحد الذي احتفت به القراين وهو
اجماعهم على كتبها في المصاحف كلها بقلم القران وعدم
تكفيرنا فيها لكون القطع ناشيا عن ثبوت الخبر المحفوف
بالقراين وهذا لم يحصل للنافي على ان العمراني حكى في زوايده
عن صاحب الفروع انا اذا قلنا انها من الفاتحة قطعا
كفرنا نافيها وفسقنا تاركها ولكن المعروف الاول
قال ابن السمعاني وقولهم لو كانت قرانا لنقلت بدليل
يفيد القطع مردود لانا نريد بكونها من القران في راس
كل سورة عملا لا علما ونظيره الحجر هو من البيت بدليل لا يوجب
العلم بل توجب العمل وهو الطواف عليه وساير الكعبة قبله
بدليل مقطوع يوجب العلم وبهذا التقرير يندفع الاشكال
ويرتفع خيال القاضي في قطعه بتخطيه من جعلها من القران
لانه لا يثبت الا بقاطع وهو مفقود لانه بان يراد اثبت بكونها
قرانا دون نزول الشبهه في التكفير من الجانبين وهو من اجل
ما يستفاد في هذا الموضع ومن الفوايد ما حكاه ابن خالويه في

الطارقيات عن الربيع سمعت الشافعي يقول اول الحمد بسم الله
الرحمن الرحيم واول البقرة الم ولهذا وجه حسن وهو
ان البسملة لما ثبتت اولا في سورة الفاتحة فهي من السور اعادة
لها وتكرارا فلا يكون من تلك السور ضرورة فلا يقال هي
ايه من اول كل سورة بل هي ايه في اول كل سورة ص لا ما
نقل احادا على الاصح س حكاية الخلاف في هذا على
الاطلاق لم اره في شي من كتب الاصول مع كثرة التتبع
وابن الحاجب وان اشار الى الخلاف فيها حيث افردها
مسالة ونصب فيها الادلة لكن ظهر ان مقصوده فيها البسملة
بخصوصها وانها ليست من القران واما المصنف فغاير
بينهما وافهم ان البسملة من القران بالتواتر لا بالاحاد وقد سبق
ما فيه والحق ان ثبوت ما هو من القران بحسب اصله لا خلاف
في شرط التواتر فيه واما بحسب محله ووضعه وترتيبه
فهل يشترط فيه التواتر ام يكفي فيه نقل الاحاد وهذا الذي
يليق ان محل الخلاف ثم رايت الخلاف مصرحا به في كتاب
الانتصار للقاضي ابي بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقها
والمتكلمين يجوز اثبات قران وقراة حكما لا علما بخبر
الواحد دون الاستفاضة وكره اهل الحق ذلك وامتنعوا
منه انتهى ولا يتخلص من افراد الايه كتبا في القران

الشواذ انها لحقه عندهم بالقرات بل انما فعلوا ذلك لفوايد
منها ما يتعلق منها بعلم العربيه ومنها الاستشهاد بها في
تفسير القران وعلى هذه اقتصر ابو عبيد في فضايل القران
فقال القصد من القراه الشاذة تفسير القراه المتواتره وتبيين
معانيها وذلك كقراه عايشه والصلاه الوسطي صلوة العصر
وقراه سعد وله اخ او اخت من ام واذا كانوا يرجعون
لاقوال التابعين في التفسير فما ظنك بالصحابه ص والسبع
متواتره قيل فيما ليس من قبيل الادا كالمد والاماله وتحقيق
الهمزه قال ابو شامه والالفاظ المختلف فيها بين القراش
اما كون السبع متواتره فما اجمع عليه من يعتد به بشرط
صحه اسنادها اليهم لانها لو لم تكن متواتره لكان بعض
القران غير متواتر واللازم باطل وشغب بعض المتاخرين
وقال لا شك في تواترها عن الايمه السبعه واما باسانيدهم
عن النبي صلى الله عليه وسلم فهي اخبار احاد كما يعرف من طرقهم
وجوابه لعلها كانت متواتره فيما بينهم واقتصروا
على بعض الطرق ولا يلزم من عدم النقل ان لا يكون كذلك
وقوله قيل يشير به الي ما ذكره بن الحاجب وانما اورده
بصيغه التمريض لانه وان وافقه في استثنا ما ليس من قبيل
الادا لكن لا يوافقه في التمثيل فان اصل المد والاماله متواتر بلا

شك

٥٧

شك وانما اختلف القرا في تقدير المد في اختياراتهم فمنهم من
راه طويلا ومنهم من راه قصيرا ومنهم من بالغ في القصر فمنهم
من يري مد حمزه وورش بمقدار ست الفات وقيل خمس وقيل
اربع وصححوه عن عاصم بثلث وعن الكساي الفين ونصف وعن قالون
الفين وعن السوسي الف ونصف وقال الداني في التيسير اطولهم مدا
في الضربين جميعا يعني المتصل والمنفصل ورش وحمزه ودونهما عاصم
ودونه بن عامر والكساي ودونهما ابو عمرو من طريق اهل العراق
فهذه الامارات والطرق في كيفيه التلفظ بالمد ليست متواتره
ولهذا كره احمد رضي الله عنه قراه حمزة لما فيها من طول
المد وغيره ولو كان متواترا لما كرهه واما الاماله فقسمان
محضه وهو ان ينحي بالالف الي اليا وبالفتحه الي الكسره وبين بين
وهي كذلك الا ان الالف والفتحه اقرب وهو اصعب الاماليتين
وهي المختاره عند الايمه فلا شك في تواتر الاماله وانما اختلفوا
في كيفيتها مبالغه وقصورا فهذا هو الذي لا تواتر فيه وكذلك
تحقيق الهمزه اصله متواتر وانما الخلاف في كيفيته واما الالفاظ
المختلف فيها بين القرا فهي الفاظ قراة واحده والمراد تنوع القرا
في ادايها ولذلك قال والفاظ القرا ولم يقل القرات ومثا
ان منهم من يرى المبالغه في تشديد الحرف المشدد فكانه
زاد حرفا ومنهم من لا يري ذلك ومنهم من يري الحالة الوسطى

فهذا الذي ادعى ابو شامه عدم تواتره وتوقف فيه المصنف
وقال الظاهر تواترها فان اختلا فهم ليس الا في الاختيار
ولا يمنع قوم قوما فقول بن الحاجب فيما ليس من قبيل الادا
لو اقتصر عليه لامكن حمله على ادعا التواتر في المد والاماله
بالمعنى السابق لكنه لما مثل بما دل على ان مراده اصل
المد والاماله فلا يمكن رده الى ما قررناه الا بتاويل بان
يقال المراد بالمد وكذلك الاماله لكنه يعكر عليه
اقترانه بتخفيف الهمزة ص ولا تجوز القراه بالشاذ س حكى بن
عبد البر فيه الاجماع قال النووي في شرح المهذب لا في الصلاه
ولا في غيرها لكن عباره الرافعي تسوغ القراه بالسبع وكذا
القراه الشاذه ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زياده حرف
ولا نقصانه وكلام النووي في شرح المهذب يفهم ان
الرافعي لم يتكلم الا في الصحة لا في الجواز ص والصحيح انه
ما وراء العشره وفاقا للبغوي والشيخ الامام وقيل ما وراء
السبعه س السبعه معروفه والمراد بالثلثه الزايده قراه
يعقوب وخلف وابي جعفر يزيد بن القعقاع وهذه لا تخالف
رسم السبع فمن الناس من عدها من الشاذ ورجح المصنف التحاقها
بالسبع قال والقول بانها غير متواتره في غاية السقوط ولا
يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين وما حكاه عن البغوي

فالذي

فالذي رايته في اول تفسيره التعرض لاسمي فقال وقد ذكر
الايمه السبعه ثم زاد ابا جعفر ويعقوب ثم قال فذكرت
قراءه هولا للاتفاق على جواز القراه بها هذا لفظه نعم قال
الشيخ اثير الدين ابو حيان وكان من ايمة هذا الشان لا نعلم
احدا من المسلمين حظر القراه بالثلثه الزايده على السبع بل قرى
بها في ساير الامصار ص اما اجراوه مجرى الاحاد فهو
الصحيح س ضمير اجراوه يرجع الى الشاذ والمراد باجرايه
مجرى الاحاد في الاحتجاج به لانه بطل خصوص كونه
قرانا لفقد شرطه وهو التواتر فبقي عموم كونه خبرا كذا
وجهوه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي
صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي اطلق في البويطي الاحتجاج
بالقراه الشاذه وتابعه جمهور الاصحاب ولهذا احتجوا
في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراه بن مسعود فاقطعوا
ايمانهما ومقابل الصحيح قول انه ليس بحجه واختاره بن
الحاجب واغرب امام الحرمين في البرهان فعزاه للشافعي
مستنبطا له من عدم ايجابه التتابع في صوم كفارة اليمين
مع علمه بقراه بن مسعود فيه وهذا لا يدل فان الشافعي
في الجديد اجراها مجرى التاويل ولم يثبت عنده انه
قاله على انه قران نعم ذكر الماوردي في تفسيره ان الشافعي

انما اوجب التتابع في احد قوليه لاجل قراه بن مسعود فان
صح ذلك كان له في المسله قولان ص ولا يجوز ورودما
لا معنى له في الكتاب والسنه خلافا للحشوية ش اي فانهم
قالوا يجوز ذلك بل هو واقع مثل كهيعص ونحوها من
الحروف المقطعه اوايل السور ومثل كانه رووس الشياطين
والصحيح ان ذلك يمتنع اذ اللفظ بلا معنى له هذيان لا يليق
بعاقل فكيف الباري سبحنه وتعالى واما الحروف فالصحيح
انها اسما للسور واما روس الشياطين فان العرب عادتها ضرب
الامثال بما يتخيلونه قبيحا او مستهجنا وحكى بن برهان
في الوجيز القولين ثم قال والحق التفصيل بين الخطاب
الذي يتعلق به تكليف فلا يجوز ان يكون غير مفهوم
المعني وما لا يتعلق به تكليف يجوز فيحصل ثلثة
مذاهب سهات الاول الحاق الحرث ذكره
صاحب المحصول وقال الاصفهاني في شرحه لمراده
لغيره الثاني ان خلاف الحشويه فيما له معنى لكن لا نفهمه
كالحروف المقطعه وايات الصفات وقالوا لا طريق لمدركها
اصلا لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن
رد احدهما فاشتبه الامر حتى سقط طلب المراد منه
اما لا معنى له اصلا فباتفاق العقلا لا يجوز وروده في كلام

الله تعالى نعم كلام صاحب المعتمد يفهم ان الخلاف في انه
هل يجوز ان يتكلم الله بشي ولا يعني به شيا وهو بعيد الثالث
كثر على الالسنه فتح الشين من الحشويه قال بن الصلاح
وهو غلط وانما هو بالاسكان وجوز غيره الفتح لانهم
كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فلما انكر
خلافهم قال ردوا هولا الي حشو الحلقه اي جانبها
ص ولا ما يعني به غير ظاهره الا بدليل خلافا للمرجيه ش
قالت المرجية يجوز ان يكون في كلام الله ما المراد به
غير ظاهره من غير بيان والصحيح ان ذلك لا يجوز لان
اللفظ بالنسبه الي غير ظاهره لا يدل عليه فهو كالمهمل
واحترز بالدليل عن جواز ورود العموم وتاخر الخصوص
ونحوه ولو قال فيها لكان ادل على مراده في الكتاب
والسنه وقد قال الشافعي في الرساله وكلام رسول الله
صلى الله عليه وسلم على ظاهره ص وفي بقا المجمل غير مبين ثالثها
الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته ش اختلفوا هل في القران
مجمل لا يعرف معناه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فمنعه
بعضهم لان الله تعالى اكمل الدين وقال اخرون بامكانه
وفصل امام الحرمين فجوزه فيما لا تكليف فيه ومنعه فيما
فيه التكليف خوفا من تكليف ما لا يطاق والظاهر ان

هذا تصحيح للقول الثاني لا مذهب ثالث مفصل ص والحق
أنّ الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره
س الادلة النقلية هل تفيد اليقين فيه مذاهب احدها
تفيده مطلقاً ونقله الامدي في الابكار عن الحشوية قال
حتى بالغوا وقالوا لا نعلم شي بغير الكتاب والسنة والثاني
انها لا تفيده مطلقا لتوقف اليقين فيها على امور غير متيقنة
وما توقف على غير المتيقن فليس لمتيقن قالوا ولا يحصل اليقين
الا بامور لا طريق الى القطع بها احدها عصمة رواة مفردات
الفاظها ان نقلت بطريق الآحاد والا فيكفي التواتر وثانيها
صحة اعرابها وتصريفها وثالثها عدم الاشتراك فيها
والمجاز والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير ونحوها
مما يوجب حمل اللفظ على غير المعنى الظاهر منه بانفراده
والاحتمال مع اليقين متضادان رابعها عدم المعارض العقلي
فمتى وجدت هذه الامور أفاد الدليل اللفظي اليقين لكن
ذلك قلّ ما يوجد بل ربما يمتنع وجوده بناءً على انه لا عصمة
لغير الشارع وان انتفى بعضها لم يفد لانه اذا انتفت عصمة الناقل
جاز عليه التحريف وقد وقع كثيرا وحينئذ لا يوثق به
فلا يفيد الظنّ فضلا عن اليقين وان اختلّ الاعراب
او التصريف وقع اللبس لان الاعراب هو المصحح للمعاني

وذلك

وذلك كاختلاف اهل السنة والشيعة في قوله صلى الله عليه وسلم
ما تركنا صدقة برفع صدقة ونصبها واختلاف اهل السنة
والقدرية في قوله عليه السلام فحج آدم موسى في رفع آدم ونصبه
واختلاف الشافعية والحنفية في قوله ذكاة الجنين ذكاة
امه في رفع ذكاة ونصبه وكتردد نحو مختار ومعتا ل
بين اسم الفاعل والمفعول واما الاشتراك وما بعده فظا هر
اخلاله بالوثوق بدلالة اللفظ واما المعارض العقلي فيجب
عندهم تقديمه لان الدليل العقلي انما ثبت به فلو قدم
النقلي لكان قدحا في الاصل والفرع والثالث وهو
الحق ان الدليل اللفظي اذا وجدت فيه الامور الاربعة افاد
اليقين باتفاق وان لم توجد فقد يقترن باللفظ قراين
حالية وغيرها فيفيد معها اليقين ولا عبرة بالاحتمال فانه
ان لم ينشا عن دليل كان ساقط العبرة والا لم يوثق
بمحسوس وهو اختيار الامدي في الابكار والامام في المحصول
والاربعين فانه حكى انه لا يفيده ثم قال وهذا على اطلاقه
ليس بصحيح لانه ربما اقترنت بالدلايل النقلية امور عرف
وجودها بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات
وحينئذ يكون مفيدة اليقين انتهى وبه تعلم غلط من نقل
عنه اختيار المنع مطلقا نعم كلامه في المعالم يقتضيه

واشار الشيخ نجم الدين الطوفي الي ان الخلاف لفظي فان ما
احتجنا فيه الى اليقين فقد قرر القران براهينه العقليه
كادله التوحيد والمعاد وغيرها وما عدا ذلك فهو عندنا
من الاجتهاديات والادله اللفظيه نفي باثباته وان لم يفد
اليقين فاندفع عنا افاده الدليل اللفظي اليقين اولا والظاهر
ان الخلاف معنوي ومن فوايده اذا تعارض السمع وما دركه
العقل من احكام العقايد فانها تقدم وستاتي هذه المسله في
باب الاخبار ان شا الله وقسم بعض المتاخرين الادله
تقسيما حسنا الى نقليه وغير نقليه وغير النقليه ثلثه اضرب
ما اتفق على انه قطعي وهو الاجماع المتفق على انه ظني كالاستصحاب
وشرع من قبلنا اذا قلنا بحجيتها وكذلك دلاله الاشاره
والتنبيه ومفهوم المخالفه بانواعه وما اختلف فيه كالقياس
الجلي ومفهوم الموافقه واما النقليه والمراد بها الكتاب
والسنه فهي على اربعه اضرب احدها ما هو قطعي السند
والمتن كالايات الصريحه والاحاديث المتواتره المجمع على ان
المراد بها مدلولاتها وثانيها ما هو ظنيهما كالاخبار الاحاد
التي لم يقترن بسندها شي مما قيل انه يفيد العلم وليس متونها
نصوصا في مواردها وثالثها قطعي السند ظني المتن كالايات
العامه والمطلقه التي دخلها التخصيص والتقييد ورابعها
عكسه

عكسه كاخبار الاحاد التي متونها نصوص لا تحتمل غير مدلولاتها
ولم يقترن بسندها شي مما قيل انه يفيد العلم فهذه الاربعه
قطعيها وظنيها متفق عليه ووراه ضربان احدهما ما اختلف
في متنه قطعي ام ظني كالعام الذي لم يخص فان مذهب
الحنفيه ان دلالته على افراده بطريق النصوصيه فيكون
قطعيه وعندنا بطريق الظهور ثانيهما ما اختلف في سنده
هل يفيد القطع او الظن كالخبر المحتف بالقراين والذي تلقته
الامه بالقبول واتفقوا على العمل به ص المنطوق والمفهوم
لما كان الاستدلال بالقران لكونه عربيا يتوقف على معرفه
اقسام اللغه شرع في سردها وهي تنقسم باعتبارات فباعتبار
المراد من اللفظ الي منطوق ومفهوم وباعتبار دلاله اللفظ
على الطلب بالذات الي امر ونهي وباعتبار دلالته على عوارض
مدلوله من كونها محصوره وغير محصوره ينقسم الي عام وخاص
ومطلق ومقيد وباعتبار كيفيه دلالتها من خفا وجلا
الي مجمل ومبين وباعتبار دلالته علي ارتفاع الاحكام وبقا بها
الي ناسخ ومنسوخ وقد ذكرها المصنف علي هذا الترتيب
ولا يخفي ما فيه من المناسبه فان معني اللفظ سابق علي كل
شي وكما ان النسخ امر خارجي عن اللفظ تاخر عن الجميع وتقدم
الامر علي العام لتقدم ما بالذات علي ما بالعرض فظهر بهذا

ما ان تأخير ابن الحاجب المنطوق ليس بمناسب ص المنطوق ما دل
عليه اللفظ في محل النطق ش اي دل عليه بغير واسطة اخر
كتحريم التافيف الذي دل عليه قوله تعالى ولا تقل لهما اف
ولهذا خصوه باسم المنطوق لانه فهم من دلالة اللفظ نطقا
لتخرج المفهوم فان دلالة اللفظ عليه لا في محل النطق بل في محل
السكوت كتحريم الضرب الذى يدل عليه قوله تعالى ولا
تقل لهما اف ص وهو نص ان افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد
ظاهر ان احتمل مرجوحا كالاسد ش ينقسم المنطوق الى نص
وظاهر فالنص ما افاد معنى لا يحتمل غيره كزيد لدلالته على
الشخص بعينه وهذا احسن حدوده سمي بذلك لارتفاعه
على غيره من الالفاظ في الدلالة من قولهم نصت الظبيه
جيدها اذا رفعته ومنه منصه العروس لكن عود
الضمير في كلام المصنف الى المنطوق يقتضي ان مفهوم الموافقه
لا يسمى نصا وان قلنا دلالته لفظيه وليس كذلك ثم كان
حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما
وان افادا معنى ولا يحتملان غيره لكنهما ليسا بخطاب
واحد فلا يسميان نصا واعلم ان النص يطلق بثلثة
اعتبارات احدها مقابل الظاهر وهو المراد هنا والثاني
ما دل على معنى قطعا ويحتمل معه غيره كصيغ العموم فان

ما وجعله ابن الحاجب وتأخرهما من المناسب لان البحث انما هو عن اللفظ اللغوي وحيث الدلالة على المعنى [illegible] اللفظ من تلك الحيثية وجعلها [illegible] المعنى [illegible] وغيرهما [illegible] معروف فيه [illegible] دلالتها على المعاني [illegible] فكل الواجب اعتبار اللفظ الدال [illegible] او المعربية [illegible] الى النص وغيره والعجز وغيره [illegible] شرح مختصره

دلالتها

دلالتها على المعنى قطعيه وعلى الافراد ظاهره كما سياتي
والثالث ما دل على معنى ظاهر وهو غالب في استعمال الفقها
كقولهم نص الشافعي على كذا وقولهم لنا النص والقياس
يريدون بالنص الكتاب او السنه مطلقا وقوله ظاهر
ان احتمل مرجوحا اي حد الظاهر ما افاد معنى مع انه يحتمل
غيره احتمالا مرجوحا فقوله بعد معنى كالجنس يتناول
الحقايق الكليه منفرده كانت او مشتركه والمجاز
راجحا كان او مرجوحا وقوله احتمل مرجوحا
يخرج عنه الحقايق المشتركه والمجازات الغير الراجحه
وبقي الحقايق المفرده والمجازات الراجحه ان اللفظ
ظاهر بالنسبه الى المجاز الراجح دون الحقيقه المرجوحه
كالاسد فان دلالته على الحيوان ارجح من دلالته على الرجل
الشجاع والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه
حقيقه لا يعارضها مقاوم لها او لكونه مجازا مشتهرا
صار حقيقه عرفيه وكذا ان لم يصر عند من يرجحه
على الحقيقه المهجوره ص واللفظ ان دل جزؤه على جزء
المعنى فمركب والا فمفرد ش المراد باللفظ الذي هو مورد
القسمه الموضوع لمعنى واستغنى عنه فقوله على جزء
المعنى وانما قدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل

لانها تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف
بملكاتها والحاصل ان المركب ما دل جزؤه على جزء المعنى
المستفاد منه وهو نوعان تركيب اسناد كقام زيد او
تركيب مزج كخمسة عشر او اضافة كغلام زيد وقد اورد
على حيوان ناطق اذا جعل علما لانسان فانه مفرد مع ان
جزؤه يدل على جزء معناه ولهذا زاد فيه بعضهم
حين هو جزؤه ومنع الجزء وبأنه ايراده فان التلفظ به حال
كونه علما لا يقصد شيا من جزئيه بعد الوحدة بل تقصد
المجموع فلا فرق بينه وبين عبد الله العلم مثلا وقوله
ان دل جزؤه اي كل واحد من اجزائه لان اسم الجنس المضاف
يعم ولا يقال انه جزء من زيد قايم ولا يدل على جزء
من المعنى لان المراد الجزء وما كان بغير واسطة وجزؤه
نه لزيد قايم بواسطة كونه جزءا لزيد الذي هو جزء
لزيد قايم فلا يرد نقضا والمراد بجزئه ما صار به اللفظ
مركبا كزيد وحده وقايم وحده وقوله والا فمفرد
اي وان لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد فيشمل
ما لا جزء له اصلا كبا الجر وما له جزء ولكن لا يدل على معنى
كرجل فان اجزاوه وهي حروفه الثلثه اذا افرد شي منها لا يدل
على شي مما دلت عليه جملته بخلاف قولنا غلام زيد فانه مركب

لان كلا

١٠ عاشر

٦٧

لان كلا من جزئيه وهما غلام وزيد دال على جزء المعنى
الذي دل عليه جملته غلام زيد وبعض المناطقة يثلث القسمة
وقال اما ان لا يدل جزؤه على شي اصلا فالمفرد او يدل
على شي فان على جزء معناه فالمركب اولا على جزء معناه
فالمؤلف والمشهور ان المؤلف والمركب واحد ص ودلالة
اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني
التزام ش الدلالة تنحصر في المطابقة والتضمن والالتزام
لان اللفظ اما ان يدل على معناه الموضوع له اولا والاول
المطابقة كدلالة الانسان على الحيوان الناطق والثاني اما
ان يدل على جزء مسماه او خارج عنه والاول التضمن كدلالة
لته
على الحيوان وحده وعلى الناطق وحده والثاني الالتزام كدلالته
على الكاتب او الضاحك سميت الاولى مطابقة لتطابق اللفظ
والمعنى والثانية تضمنا لتضمن المعنى لجزئه والثالثة التزاما
لما بينهما من الاستلزام ولم يقيد المعنى بتمام والحاصل كالمختصر
والمنهاج للتنبيه على انه غير محتاج اليه عنده لانها احترزا
به عن جزء المسمى ولاشك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن
كلام ابن الحاجب في المنتهى يدل على انه انما احترز به عن الدلالة
اذا اريد بها نفس اللفظ مثل زيد مبتدا لانها ليست دلالة
في معناها بل في لفظها وقوله الذهني اشارة الى ان المعتبر في

الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي اما الاول فلان اللفظ
غير موضوع للازم فلو لم يكن اللازم بحيث يلزم من تصور
اللفظ مسمى تصور اللفظ تصوره لما فهم من اللفظ واما الثاني
فلحصول الدلاله بدون اللزوم الخارجي كدلاله العمي على
البصر فان العمي يدل على البصر بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما
في الخارج وقيد في المحصول اللزوم الذهني بالظاهر لان القطع
غير معتبر والا لم يجز اطلاق اسم اليد على القدره ونحوه فان
اليد لا تستلزم القدره قطعا لانها قد تكون شلا بل ظاهرا واعلم
ان اشتراط اللزوم الذهني هو راي المنطقيين واما الاصوليون
واهل البيان فلا يشترطونه بل دلالة الالتزام عندهم ما يفهم
منه معنى خارج عن المسمى سوا كان الفهم للزوم بينهما في
ذهن كل احد كما في العدم والملكه او عند العالم بالوضع
او كان في الخارج و... لكن بينهما لزوم اصلا لكن القراين
الخارجيه استلزمته لهذا يجري فيها الوضوح والخفا
بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال وهذا اظهر والاولون
ان ذكروه اصطلاحا فلا مشاحه او بالوضع فممنوع وقد
اورد القرافي على الحصر في الدلالات الثلث دلالة العام
على افراده وقال انها خارجه عن الثلثه وجوابه يعلم
من باب العموم ومنهم من اورد دلالة اللفظ المركب على

مفرداته

مفرداته فان الواضع لم يضعه لمفهومه ولا لشي ذلك
المفهوم داخل فيه ولا الخارج عنه لازم له واجيب
بان المراد بوضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه او وضع
اجزايه لاجزايه بحيث يطابق مجموع اللفظ مجموع المعنى
والثاني موجود في المركب فان الواضع وان لم يضع مجموع
زيد قايم لمدلوله فقد وضع كل جزء من اجزايه لجزء
من مفهومه فانه وضع زيد للذات وقايم للصفه والحركه
المخصوصه اعني رفعها الاثبات الثاني للاول ص والاولى
لفظيه والثنتان عقليتان ش اختلف في هذه الدلالات
على ثلثه مذاهب احدها ان الوضعيه هي دلالة المطا بقه
لان الذهن ينتقل من اللفظ الى المعنى ابدا والتضمن والالتزام
عقليتان اي انما يدلان بالعقل لان اللفظ الموضوع للمجموع
لم يوضع لجزيه فلا يدل عليه بالوضع بل بالعقل لان فهم
المجموع بدون فهم جزيه محال عقلا وكذلك اللفظ يدل على
الملزوم بالوضع ثم ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم بالعقل
وهذا اختيار صاحب المحصول وتابعه ابن التلمساني والهندي ب
وغيرهما والثاني ان الكل لفظيه لان وضع اللفظ للمجموع
دا انه واسطه لفهم المجموع منه فكذلك هو واسطه لفهم
الجزو واللازم وعزاه بعضهم للاكثرين والثالثه ان دلاله

التضمن وضعيه كالمطابقه ودلاله الالتزام عقليه لان الجزء
داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فانه خارج عنه
وهو راي الامدي وابن الحاجب والحق ان لكل من الوضع
والعقل مدخلا في التضمن والالتزام فيصح ان يقال انهما
عقليان باعتبار ان الانتقال من المسمى الي الجزء واللازم انما
حصل بالعقل ووضعيان باعتبار ان الوضع سبب لانتقال
العقل اليهما فهما عقليتان وضعيتان باعتبارين ومن
هنا شكك بعضهم على محل الخلاف فقال هذا الخلاف
لا تحقق له لانه ان اريد بالوضع انه بقيد الاقتصار فلا
خلاف انه ليس كذلك وان اريد بقيد الانضمام فلا خلاف
انه كذلك لم يبق الا ان يقال موضوع للهيئه الاجتماعيه
من الاجزاء ولا فعلى الاول يكون الجزء كالشرط للموضوع
لا ينافيه الوضع وعلى الثاني بخلافه تنبيه ليس لك ان
تقول كيف قال المصنف اولا دلاله اللفظ فجعل الثلاثه لفظيه
ثم فصل ثانيا لانه لا خلاف ان الدلالات الثلاث لفظيه بمعنى
ان للفظ فيها مدخلا وهو شرط في استفادتها منه وانما
الخلاف في ان اللفظ موضوع لها ام لا ص ثم المنطوق ان
توقف الصدق او الصحه على اضمار فدلاله اقتضاء ش اعلم ان
اللفظ يدل على المعنى بطريقين احدها بصيغته والثاني

باعتبار

باقتران لفظ به اذا لحظه المتكلم استغنى عن التعبير عن لازمه
وينقسم الي دلاله اقتضاء واشاره الاول الاقتضاء وهو ما يفهم
عند اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضروره
المنطوق به اما من حيث انه لا يمكن ان يكون المتكلم صادقا الا
به او انه لا يتاتى المنطوق به عقلا الا به او انه يمتنع ثبوته شرعا
الا به فهذه ثلاثه اقسام الاول المقتضي لضروره صدق المتكلم
كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فانه لابد
من تقدير الحكم او المواخذه لتعذر حمله على حقيقته فانهما
واقعان والثاني كقوله تعالى فانفلق فانه انما ينتظم باضمار فضرب
وقوله تعالى واسال القريه اذ لو لم يقدر اهل القريه لم يصح
عقلا فصحه السوال عقلا تتوقف على اضمار اهل لا يقال هذا
غير لازم لجواز الاعجاز فانا نقول الاعجاز يحصل باي جماد
كان فالتخصيص بالقريه يدل على معنى غير اظهار المعجزه
والثالث كفهم حصول الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك
عني على الف سل العتق لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا واعلم
ان تسميه الكل دلاله اقتضاء هو قول اصحابنا وذهب جمع
من الحنفيه كالبزدوي الي ان المقتضي هو الثالث فقط
وسموا الثاني محذوفا او مضمرا وفرقوا بين المحذوف والمقتضي
بان المقتضي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح

به بل سمي كما كان قبله بخلاف المحذوف كاسأل القريه
ص وان لم يتوقف ودل على ما لم يقصد فدلالة اشارة
ش اي ان لم يتوقف الصحه او الصدق على اضمار ودل
على امر ليس هو بالمقصود من اللفظ الاصلي الذي عبر عنه ولكنه
وقع من توابعه فيسمى دلالة اللفظ عليه دلالة اشارة كقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الايه فان قوله
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
يعلم منه جواز صوم الجنب ولا شك انه لم يقصد من الايه
ولكن يلزم من استغراق الليل بالرفث والمباشرة ان يكون
جنبا في جزء من النهار وهذا الاستنباط يحكى عن محمد بن
كعب القرظي من ائمة التابعين وذكر ابن الحاجب هنا دلالة
التنبيه والايماء كفهم كون الوصف علة الحكم المرتب عليه
بفا التعقيب واهمله المصنف فرارا من التكرار فانه ذكره
في القياس ص والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ش
قوله ما دل عليه اللفظ جنس ولا في محل النطق فصل
يخرج به المنطوق ويشير بذلك الى ان دلالته ليست وضعيه
وانما هي انتقالات ذهنيه فان الذهن ينتقل من فهم القليل
الى فهم الكثير وذلك بطريق التنبيه باحدهما على الاخر
وسمي مفهوما لانه لا يفهم غيره والا لكان المنطوق

ايضا

ايضا مفهوما بل لما فهم من غير تصريح به وقضيه هذا ان
يسمى دلالة الاقتضا والاشارة مفهوما وعليه جرى بعضهم
لكن الجمهور خصوه بما فهم عند النطق على وجه ناقص
المنطوق به او يوافقه ص فان وافق حكم المنطوق فموا فقه
فحوى الخطاب ان كان اولى ولحنه ان كان مساويا
وقيل لا يكون مساويا ش حكم غير المنطوق اما موافق لحكم
المنطوق نفيا او اثباتا اولا والاول مفهوم الموافقه وهل
يشترط فيه الاولويه على قولين احسنهما لا بل يكون اولى ومسا و يا
ثم ان كان اولى سمي فحوى الخطاب لان الفحوى ما يعلم من الكلام
بطريق القطع كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف
وان كان مساويا سمي لحن الخطاب اي معناه من قوله ولتعرفنهم
في لحن القول اي معناه كثبوت الوعيد في اتلاف مال اليتيم
واحراقه من قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
الايه لانه مثل الاكل والثاني انه يشترط فيه الاولويه ولا يكون
في المساوي وهو قضيه ما نقله امام الحرمين عن الشافعي وعزاه
الهندي للاكثرين والخلاف راجع الى الاسم ولا خلاف في الاحتجاج
بالمساوي كالاولى ص ثم قال الشافعي والامامان دلالته
قياسيه وقيل لفظيه فقال الغزالي والامدي فهمت من
السياق والقراين وهي مجازيه من اطلاق الاخص على الاعم

وقيل نقل اللفظ لها عرفا س ما حكاه عن الشافعي نقله الصيرفي
وغيره ثم قيل ان مراده انه قياس حقيقه ولهذا ينظر فيه
الي المناسبه وسماه القياس الجلي ونقله الرافعي في الاقضيه
عن الاكثرين وقيل بل اراد انه يشبهه لان الضرب لما
لم يذكر في قوله ولا تقل لهما اف وانما استفيد علمه من
ناحيه المذكور اشبه علمه بالفرع من ناحيه اصله واليه مال
ابن السمعاني والقول بان دلالته لفظيه قال الشيخ ابو
حامد الاسفرايني في كتابه في الاصول انه الصحيح من المذهب
ولهذا قال به منكروا القياس ولانه لو كان قياسا لكنا
لا نفهمه قبل ورود الشرع بالقياس واهل اللغه يفهمونه من
السياق ذلك والمراد بكونه لفظيا ان فهمه مستند الي
اللفظ لا ان اللفظ تناوله ثم القايلون بذلك اختلفوا فقال
المحققون منهم كالغزالي والامدي فهمت من السياق والقراين
ودلاله اللفظ عليه مجاز من باب اطلاق الاخص على الاعم
وهولا يقولون ان صيغ التنبيه بالادنى على الاعلى موضوعه
في الاصل للمجموع المركب من الامرين وهو ثبوت الحكم
في ذلك الادنى الذي هو مذكور وتاكيد في ثبوته في
الاعلى المسكوت عنه وقال اخرون انها وان كانت في الاصل
موضوعه لثبوت الحكم في المذكور لا غير لكن العرف الطاري

نقلها

نقلها عنها الى ثبوت الحكم في المذكور والمسكوت معا وعلى هذا
والذي قبله فلا يكون من المفهوم بل منطوقا به وهذا الذي اخره
المصنف وضعفه هو الذي ذكره في باب العموم حيث قال وقد
تعمم اللفظ عرفا كالفحوى قلت هل من تناف بين ثبوته بالمفهوم
وثبوته بالقياس ولم لا يكون الحاق الضرب بالتافيف بابا قياسا جميعا
قلت زعم الصفي الهندي ان الحق عدم تنافيهما لكون المفهوم
مسكوتا عنه والقياس الحاق مسكوت عنه بمنطوق قال
والدلاله اللفظيه ان لم ترد بها المطابقه ولا التضمن لا تنافي
القياس وقد يقال بل هما متنافيان لان المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق والمقيس ما لا يدل عليه اللفظ البته واعلم
ان امام الحرمين في باب القياس من البرهان قد اشار الى ان
الخلاف لفظي والظاهر انه معنوي ومن فوايده جواز النسخ
به وسياتي فيه خلاف في النسخ ان شا الله تعالى تنبيه ما حكاه
المصنف عن الغزالي صرح به عند الكلام في المطلق والمقيد
لكنه ذكر في القطب الثالث في كيفيه الاستدلال عند
مباني الكلام المفيد بان دلالته بالنص فانه قال النص ما استقل
بالافاده من كل وجه من غير قرينه وذلك ضربان ضرب
هو نص بفحواه المفهوم كقوله تعالى ولا تقل لهما اف الى اخره ص
وان خالف فمخالفه وشرطه ان لا يكون المسكوت ترك لخوف

ونحوه ولا يكون المذكور خرج للغايب خلافاً لامام الحرمين
او لسوال او حادثه او للجهل بحكمه او غيره مما يقتضي
التخصيص بالذكر من مفهوم المخالفه ان يكون المسكوت
عنه مخالفاً للمنطوق ويسمى دليل الخطاب وله شروط
منها ما يرجع للمسكوت ومنها ما يرجع الي المذكور فمن الاول
ان لا تظهر اولوية ولا مساواة فيه فيصير موافقه ذكره
بن الحاجب وغيره واستغنى المصنف عنه بما سبق ومنه
ان لا يكون ترك ذكره لخوف فان كان هناك خوف يمنع
عن ذكر حال المسكوت عنه فلا مفهوم له لان الظاهر
ان هذه فايدة التخصيص واعلم ان كلام بن الحاجب
يقتضي عد هذا من شروط المذكور وتقريره ان لا يكون
المذكور وارداً لدفع خوف فان ورد فلا مفهوم له كما
لو قيل لمن خاف ترك الصلاه اول الوقت يجوز ترك الصلاه
المفروضه في اول الوقت فانه لا يدل على عدم جواز تركها
في غيره ومن الثاني ان لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب اي
ان العاده جاريه باتصاف المذكور بالوصف كقوله تعالى
وربايبكم اللاتي في حجوركم فانه انما ذكر هذا القيد لان الغالب
كون الربيبه في الحجر وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم
تجدوا كاتباً فرهن مقبوضه فذكر السفر لانه الغالب

ان يفقد

٦٨

ان يفقد منه الكاتب وهذا الشرط نقله امام الحرمين
عن الشافعي ثم قال والذي اراه ان خروج الكلام على الوفق
لا يسقط التعلق بالمفهوم لكن ظهوره اضعف من ظهور غيره
قلت وانما صار الشافعي الي ذلك بناء على اصله ان القيد
لا بد له من فايدة والفايده منحصره في نفي الحكم عما عدا المنطوق
فاذا لاح للتخصيص فايدة اخرى غير نفي الحكم تطرق الاحتمال
الي المفهوم وعلى هذا فيصير عنده مجملاً كاللفظ المجمل حتى لا
يحكم بمخالفته ولا موافقته اشار الي ذلك في الرسالة والامام
وان لم يسقط التعلق به لكنه قال يضعف دلالته حتى لو عارضه
دليل لم يبلغ في القوه ذلك المبلغ اسقطه ووافقه بن عبد السلام
وزاد فقال ينبغي العكس اي لا يكون له مفهوم الا اذا خرج مخرج
الغالب محتجاً بان القيد اذا كان الغالب يدل عليه فذكره
حينيذ يتعين لفايده اخرى وهي المفهوميه بخلاف ما اذا لم يخرج
مخرج الغالب واجاب في اماليه بان المفهوم انما قلنا به لخلو
القيد عن الفايده لولاه اما اذا كان الغالب وقوعه فاذا نطق
باللفظ اولا فهم القيد لاجل غلبته فذكره بعد يكون تاكيداً لثبوت
الحكم المتصف بذلك القيد فهذه فايده امكن اعتبار القيد فيها
فلا حاجه الي المفهوم بخلاف غير الغالب ومنه ان لا يكون خرج
لسوال عن حكم احدى الصفتين مثل ان يسال هل في الغنم

السايمه زكاه بتقول في الغنم السايمه زكاة ومنه ان لا يكون
خرج بخروج حادثة خاصة بالمذكور كما لو قيل بحضرة النبي
صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سايمة فقال فيها زكاه فان القصد بيان
الحكم لا النفي عما عداه ولك ان تقول كيف جعلوا هنا السبب
قرينة صارفة عن اعمال المفهوم ولم يجعلوه صارفا عن اعمال
العام بل قدموا مقتضى اللفظ على السبب وبتقدير ان يكون
ما قالوه فهلا جرى فيه خلاف الغير بعموم اللفظ او بخصوص
السبب ثم رايت صاحب المسوده حكى عن القاضي ابي يعلى من
اصحابهم فيه احتمالين ولعل الفارق ان دلالة المفهوم ضعيفة
بخلاف اللفظ العام ومنه ان لا تكون المنطوق خرج لتقدير
جهالة من المخاطب لحكم المسكوت عنه فان خرج لذلك كما
لو علم شخص ان في المعلوفة زكاه ولم يعلمها في السايمة
فقال النبي صلى الله عليه وسلم في السايمه زكاة فلا مفهوم له لان
التخصيص حينئذ لازالة جهل المخاطب لا لنفي الحكم عما عداه
وقوله او غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر اي تخصيص حكم
المنطوق بالذكر من الفوايد التامه التي لا يحتاج معها الى تقدير
اخرى وجمع ما سبق ان تقول وشرطه ان لا يظهر لتخصيص بجمع ما سبق
المنطوق بالذكر فايده غير نفي الحكم عن المسكوت عنه
وعليه اقتصر في المنهاج لكن المصنف تابع ابن الحاجب في سرد

الصور

الصور ص ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق بل قيل يعمه
قوله المعروض وقيل لا يعمه اجماعا ش الضمير في قوله لا يمنع عايد
بالذكر ما يقتضي التخصيص والمعنى ان شرطه ان لا يكون هناك
شي من الاسباب التي تخصص القيد بالذكر ولا يمنع ان يقاس
المسكوت على المنطوق ويجوز عوده على التخصيص بالذكر والمعنى
ولا يمنع التخصيص والحالة هذه بالذكر ان يلحق المسكوت بالمنطوق
اذا اقتضى القياس الحاقه والغرض من هذا مسلة حسنة وهي
ذلك انا حيث لا نجعل القيد مخصصا فهل نقول ان ما وراء ذي
القيد كالمعلوفة في قولنا الغنم السايمة داخل في عموم قولنا
الغنم وان وجود لفظ السايمه كالمعدوم اذ لا تاثير له في منع
المعلوفه من الدخول تحت عموم لفظ الغنم او نقول انه منع
دخوله تحت العموم وبقي مسكوتا عنه كما كان اذ لا مفهوم
ينفيه ولا لفظ يقتضيه والمختار الثاني وادعى بعضهم فيه
الاجماع وهو قضية قول ابن الحاجب في اثنا المسله واجيب
بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وقال بعضهم بالاول واليه
اشار المصنف بقوله بل قيل يعمه المعروض واشار بقوله اجماعا
الى ان هذا القول قد ادعي قيام الاجماع عليه فيكون ما وراه
خارقا للاجماع ولا فايده في قوله وقيل لا يعمه اجماعا الا التنبيه
على ذلك والا ففي قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق ما يفهم

ان الالحاق به قياس سايغ وبهذا يخرج الجواب عمن اعترض
على المصنف بانه حكي قولا بالتعميم والاجماع في مقابله وتحريره
انه لم يدع قيام الاجماع على مقابله بل نقل ان بعضهم ادعى ذلك
واما المعروض فهو اللفظ العام وهو الغنم مثلا في قولنا الغنم
السايمه اذ لفظ السايمه عارض له وانما قال المعروض ولم يقل
الموصوف ليلا يتوهم اختصاص ذلك بمفهوم الصفه وهو لا
يختص به اذ هذه الامور تمنع القول بالمفهوم في الصفه والشرط
وغيرهما ولم يقل المقيد لان من يدعي ان اللفظ عام وانه لا ينافي
العموم يجوز الالحاق به قياسا لا يسلم وجود قيد ويقول
لفظ السايمة ليس قيدا لانه ما جا للتقييد وانما خرج لغرض
وراء التقييد ص وهو صفه كالغنم السايمه او سايمه الغنم لا
مجرد السايمه على الاظهر ش مفهوم الصفه ان يذكر الاسم
العام مقترنا بالصفه الخاصه كقوله في الغنم السايمه زكاه
يفهم نفيها عن المعلوفه وقوله لا وصيه لوارث يفهم جوازها
لغير الوارث وليس المراد بالصفه النعت فقط كما هو اصطلاح
النحويين ولهذا يمثلون بمطل الغني ظلم فجعلوا الغني صفه
والمقيد فيه بالاضافه وانما غاير المصنف بين المثالين بالعطف
باو لينبه على تغايرهما فان كلام المنهاج يقتضي تساويهما
ومختار المصنف خلافه وان لكل منهما مفهوما غير المفهوم

من

شيخ شيوخنا قلت وفيه نظر
اذ التعبير موجود في العرف [illegible]
وكونه معتبرا في الغنم او غيره
معتبر [illegible] فلو قلنا التعبير
لم يكن به [illegible]
[illegible]
منه [illegible]
[illegible] اهـ منه

من الاخر وبنى ذلك على ان مرادهم بالصفه تقييد لفظ مشترك
المعنى بلفظ اخر مختص ليس بشرط ولا استثنا ولا غايه قال
فان المقيد في الغنم السايمه الزكاه انما هو الغنم وفي سايمة
الغنم زكاه انما هو السايمه فمفهوم الاول عدم الوجوب
في الغنم المعلوفه التي لولا القيد بالسوم لشملها لفظ الغنم
ومفهوم الثاني عدم وجوب الزكاه في سايمه غير الغنم
كالبقر مثلا التي لولا تقييد السايمه باضافتها الى الغنم لشملها
لفظ السايمه واما عدم وجوب الزكاه في المعلوفه بالنسبه
الى هذا التركيب الثاني فانه من باب مفهوم اللقب لان قيد الغنم لم
يشمل غيرها كالبقر مثلا فلم يخرج بالصفه التي لو اسقطت لم
يختل الكلام واما قوله لا مجرد السايمه فيشير به الى ان
صوره مفهوم الصفه المتفق عليه ان يذكر الذات العامه
ثم يذكر احد صفتيها كالمثالين المذكورين اما اذا ذكرت الصفه
فقط مثل السايمه هل هو كالصفه او لا مفهوم له لان الصفه
انما جعل لها مفهوم لانه لا فايده لها الا نفي الحكم والكلام بدو نها
لا يختل واما الصفه المجرده فكاللقب يختل الكلام بدونه على
قولين حكاهما الشيخ ابو حامد وابن السمعاني وغيرهما قال
ابن السمعاني وجمهور اصحاب الشافعي على الحاقه بالصفه وهذا
خلاف ترجيح المصنف وعلى الاول فلا يسع ان يفهم تساويهما

بل الصفه الغير مذكور موصوفها اقوى في الدلاله من الصفه
المطلقه لان المقيده بذكر موصوفها كالنص وقال الهندي
الخلاف في هذا ابعد لان في صوره التخصيص بالصفه من غير
ذكر العام يمكن ان يكون الباعث للتخصيص هو عدم خطوره
بالبال وهذا الاحتمال لم ينقدح في العام المردوف بالصفه الخاصه
في معرض الاستدراك فلا شك في بعده جدا وقيل الوصف الذي
يطرا ويزول احترازا عن الصفه اللازمه للجنس كالطعم
لما يوكل نحو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا ليس
الخلاف فيه كالخلاف في تينك الصورتين بل ابعد وهو قريب
من الخلاف في التخصيص ص وهل المنفي غير سايمتها او غير مطلق
السوايم قولان ش لا خلاف ان المنفي غير السايمه لكن اختلفوا
هل هي غير سايمه الغنم او غير سايمه كل شي مثاله اذا قال في الغنم
السايمه زكاه هل يدل على نفي الزكاه عن المعلوفه مطلقا
في ساير الاجناس سوا كانت معلوفه الغنم او الابل او البقر
او يختص النفي بذلك الجنس وهي معلوفه الغنم فقط
وهذا الخلاف حكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني في كتابه في
الاصول والامام في المحصول عن اصحابنا وصحح الثاني ووجهه
ان المفهوم نقيض المنطوق والمنطوق سايمه الغنم دون
غيرها قال المصنف ولعل الخلاف مخصوص بصوره في الغنم

السايمه

السايمه اما صوره سايمه الغنم فقد قلت ان المنفي فيها سايمه
غير الغنم فالمنفي سايمه لا غير سايمه والذي هناك غير سايمه
على العموم او غير سايمه على الخصوص انتهى القولان ص ومنها
العله والظرف والحال والعدد ش الضمير في منها يعود للصفه
وعاده الاصوليين يغايرون بين الصفه وبين هذه المذكورات
وجعلها امام الحرمين اقساما من الصفه وراجعه اليها فقال
ولو عبر عن جميع هذه الانواع بالصفه لكان ذلك متجها
فان المحدود والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصوص
بالكون في زمان او مكان موصوف بالاستقرار فيهما فقول
القايل زيد في الدار اي مستقر فيها وكاين فيها وكذا القتال
يوم الجمعه اي كاين فيه وقد صرح به القاضي ابو الطيب في
العدد فقال انه قسم من الصفه لان قدر الشي صفته واشار
اليه ابن الحاجب ايضا وجرى عليه المصنف فاما مفهوم العله
فهو تعليق الحكم بالوصف الثابت [illegible] نه عليه نحو ما اسكر
كثيره فقليله حرام فمفهومه ان ما لا يسكر كثيره لا يحرم والفرق
بينه وبين مفهوم الصفه ان الصفه قد تكون مكمله
للعله لا عله وهي اعم من العله فان الزكاه لم تجب في السايمه
لكونها تسوم والا لوجب في الوحوش وانما وجبت لنعمة
الملك وهو مع السوم اتم فيها مع العلف كذا قاله القرافي

ولك ان تقول اسقا الحكم عن المسكوت لاجل اسقا العله المعلق
عليها الحكم لا من ناحية المفهوم والاصل عدم علة اخري واما
مفهوم الظرف وحده يتناول طرف الزمان والمكان وهو حجه
عند الشافعي كما قاله امام الحرمين في الزمان كقوله تعالى الحج
اشهر معلومات والمكان كقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر
الحرام واما مفهوم الحال اي تقييد الخطاب بالحال فلقوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ذكره بن السمعاني في القواطع
وقال انه كالصفه واما العدد اي تعلق الحكم بعدد مخصوص
فلقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلده وهو كالصفه دا نقله
الشيخ ابو حامد عن نص الشافعي وكذا الماوردي في باب بيع
الطعام قبل ان يستوفى ومثله بقوله في اربعين شاه شاه وقوله
اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا وفي هذا الثاني نظر وقد
قال بن الصباغ في العده مذهب الشافعي ان مفهوم العدد
حجه الا اذا كان في ذكر المعدود تنبيه على ما زاد عليه
كقوله اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا فانه ينبه على ان ما
زاد عليها اولي بان لا يحمل قلت وهذا قاله الشافعي
في اختلاف الحديث وقال وفي قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ
الما قلتين لم يحمل نجسا دلالتان احداهما ان ما بلغ قلتين
فاكثر لم يحمل نجسا لان القلتين اذا لم ينجسا لم ينجس اكثر منهما

وهذا

وهذا يوافق حديث بير بضاعه والثانيه انه اذا كان دون
قلتين حمل النجاسه لان قوله اذا كان الما كذا لم يحمل النجاسه
دليل على انه اذا لم يكن كذا حمل النجاسه وهذا يوافق
حديث ابي هريره في غسل الانا من الولوغ لان انيتهم كانت
صغارا انتهى وعلى هذا الثاني يحمل كلام الماوردي وانه
حجه بالنسبه الى عدم النقصان لا الزياده ص وشرطه
ش هذا تتميم قوله وهو صفه ومفهوم الشرط تعليق الحكم
على شرط وهو يدل على انتفا الحكم قبل وجود الشرط
وهو معنى قولهم المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط
والا لكان المعلق بالشرط منجزا واقتضى كلام الامام
فخر الدين ان الخلاف في ان عدم المشروط مستفاد من عدم
الشرط اولا وليس كذلك فان القاضي من المنكرين له
وهو قايل بعدم المشروط لكن علة عدمه استصحاب
الاصل وغيره يعلله بعدم الشرط فالخلاف انما هو دلالة حرف
الشرط على العدم عند العدم لا على اصل العدم فان ذلك
ثابت بالاصل قبل ان ينطق الناطق بكلام وكذا نقول في
ساير المفاهيم وهل المراد بالشرط الاصطلاحي او اللغوي
حتى يدخل فيه السبب في انه يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم فيه بحث ص وغايه ش مفهوم الغايه تقييد الحكم

الي غايه بالي وحتى فيدل علي نفي الحكم عما بعدها كقوله تعالى
واتموا الصيام الي الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن ونص
الشافعي في الام على القول به ومنهم من انكره وقال هو
نطق بما قبل الغايه وسكوت عما بعدها فبقي علي ما كان
عليه ص وانما ومثل لا عالم الا زيد وفصل المبتدا من الخبر
بضمير الفصل وتقديم المعمول من مفهوم الحصر انكره قوم
وقال اخرون هو من المنطوق والجمهور علي انه من المفهوم
ويدخل فيه صور منها انما نحو انما الولا لمن اعتق فانه
اثباته للمعتق ونفيه عن غيره لكن حكاينه الاثبات فيه اظهر
فلهذا جعلوا الاثبات فيه بالمنطوق ونفيه عن غيره بالمفهوم
وسيذكر المصنف الخلاف فيه ومنها النفي بما او بالا ارىًا
والاستثنا نحو لا عالم الا زيد وما قام الا زيد صريح في
نفي العلم عن غير زيد ويقتضي اثبات العلم له قيل بالمنطوق
وقد رايت في كتاب بن فورك الجزم به وقال فيه
قضيتان نفي واثبات بخلاف النفي المجرد نحو لا صيام لمن
لم يبيت الصيام فانه قضيه واحده لها مفهوم انتهى
والصحيح انه بالمفهوم لما سنذكره وتمثيله بالاستثنا المفرغ
يقتضي ان التام بخلافه لو قلت ما قام احد الا زيد ولا
فرق ومنها ضمير الفصل بين المبتدا والخبر نحو زيد هو

القايم

القايم فيفيد ثبوت القيام له ونفيه عن غيره بالمفهوم وعليه
قوله تعالى ام اتخذوا من دونه اوليا فالله هو الولي وقوله
تعالى ان شانيك هو الابتر وهذا ذكره البيانيون ومنها
تقديم المعمول نحو اياك نعبد واياك نستعين اي نخصك
في العبادة والاستعانه وبالغ البيانيون في افادته
الاختصاص وسياتي الخلاف فيه واطلق المعمول فشمل
المفعول والحال والظرف وكذلك تقديم الخبر على المبتدا
نحو تميمي انا وبه صرح صاحب المثل السائر وانكره عليه
صاحب الفلك الداير وقال لم يقل به احد واحتج اصحابنا
على تعين لفظي التكبير والتسليم بقوله صلى الله عليه وسلم
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وسبقه الحنفيه
معتقدين انه من قبيل المفهوم وزيفه امام الحرمين بان
التعيين مستفاد من الحصر المدلول عليه بالمبتدا والخبر
فان التحريم ينحصر في التكبير كانحصار زيد في
صداقتك اذا قلت صديقي زيد وقرره الشيخ بها الدين
بن النحاس بان المبتدا لا يكون اعم من الخبر لا تقول الحيوان
انسان فاذا قلت زيد صديقي كان الخبر صالحا لان يكون
اعم من المبتدا فتجعله كذلك ولذلك قالوا لا يلزم انحصار
الصداقه في زيد بخلاف قولك صديقي زيد فانا لا يمكننا

ان يجعل الخبر الذي هو زيد اعم من المبتدا فما بقي الا ان يجعله
مساويا والا كان الخبر اخص من المبتدا وانه غير جاير واذا
كان مساويا لزم الانحصار ضرورة صدق ان كل من هو
صديقي زيد حينيذ ص واعلاه لا عالم الا زيد ثم ما قيل منطوق
اي بالاشارة ثم غيره ش اي اقوى المفاهيم في باب الحصر النفي
والا لان موضوعه الاستثنا وهو الاخراج فدلالته على الاخراج
بالمنطوق لا بالمفهوم ولكن الاخراج من عدم القيام ليس هو
عين القيام بل قد يستلزمه فلذلك كان من المفهوم واعلم
ان بعض الجدليين حكى خلافا في الاستثنا هل هو منطوق او مفهوم
ورجح الاول بدليل انه لو قال ماله علي الا دينار كان اقرارا
بالدينار حتى يواخذ به ولولا انه منطوق لما ثبتت المواخذة به
لان دلالة المفهوم لا تعتبر في الاقرار بالاتفاق وقوله ثم ما قيل
انه منطوق اي كانما قال اي بالاشارة للتنبيه على انه ليس
مراد القايل بكونه منطوقا انه منصوص فذلك بعيد بل
مراده اشارة النص اليه ولا شك انه بهذا الاعتبار مرتفع
عن رتبة المفاهيم اذ دلالة النص اقوى من مفهومه فان
قلت لا حاجة لقوله اولا واعلاه لا عالم الا زيد لان من
الناس من قال انه منطوق وقال القرافي انه الظاهر
فهو داخل في قوله ما قيل انه منطوق قلت لا بد منه لان

لعله انه منطوق

كذا الترتيب

القايل

القايل بالمنطوق في النفي قبل لا يدعي انه منطوق بالنص
بخلاف انما والغاية ولهذا قال اي بالاشارة والذي اوجبه
الى هذا انه بصدد بيان تفاوت رتبها في المفهوم فليست
دلالتها على السوا وقوله ثم غيره اي من انواع الحصر الذي
ذكره وهو ضمير الفصل وتقديم المعمول ويلتحق به حصر
المبتدا في الخبر ثم بعد ذلك نفيه ص مسئلة المفاهيم الا اللقب
حجة لغة وقيل شرعا وقيل معنى ش الالف واللام للعهد
وهي الاربعة السابقة في انواع المخالفة فان مفهوم الموافقة
مجمع على القول به كما قاله القاضي ابو بكر وغيره وقال الهندي
لا نعلم خلافا في صحته بل اطبق الكل عليه حتى منكروا
القياس وقوله الا اللقب لا وجه للاستثنا لانه لم يتقدم
له ذكر وانما ذكره فيما بعد واخره لانه يخالفها في الحجية
وقوله وهو حجة اي هو ظاهر في المفهوم مثل العموم ظاهر
في الاستغراق ولهذا يقدمه على القياس ويوخره عن
النص قاله ابن السمعاني لكن اختلف القايلون به هل نفي الحكم
فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة اي ليس من المنقو
الشرعية بل هو باق على اصله او من جهة الشرع بتصرف
منه زايد على وضع اللغة او من قبل المعنى اي العرف العام
ورجح ابن السمعاني الاول فتابعه المصنف وعزاه للاكثر

لات

الاصحاب وعزي الثالث للامام وهو فيه متبع للهندي
وانما قاله الامام في المعالم واما في المحصول فاختار
مذهب الحنفيه مع ان المصنف في باب العموم جزم بان
تعميم مفهوم المخالفه بدلاله العقل ثم احاله علي المذكور
هنا واستثنى من حجيه المفاهيم مفهوم اللقب وهو تعليق
الحكم بالاسم الجامد نحو قام زيد فلا يدل علي نفي الحكم
عما عداه علي الصحيح لان اللفظ لم يتعرض له وتخصيصه
بالذكر لغرض الاخبار عنه لا لنفيه عن غيره وليس المراد
باللقب الاصطلاح النحوي بل الاعم من اللقب والاسم والكنيه
ص واحتج باللقب الدقاق والصيرفي وبن خويز منداد وبعض
الحنابله ش نقلوا مذهب الدقاق فان المصير اليه يلغي تعيين
كل ما اعتبر الشرع عينه ويستلزم اثبات قيام محل من في
العالم عند قولنا زيد جالس ويلزم تكفير من قال عيسى رسول
الله وله ان يجيب بان المفهوم اللقبي يحتج به عند عدم
معارضه المنطوق كغيره من المفاهيم واعلم ان نسبته للدقاق
مشهور واما للصيرفي فاعتمد المصنف فيه ان السهيلي نقله
في نتايج الفكر في باب العطف عنه وهو غريب ولعله تحرف
عليه بالدقاق واما حكايته عن بن خويز منداد فذكره الماوردي
وغيره وفات المصنف ان الامام في البرهان حكاه عن طوايف

من اصحابنا وانه اختار الاحتجاج به اذا اقترن به
ما يفيد نفي الحكم لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يوميذ
لمحجوبون فاين بن خويز منداد اشتهر على الالسنه
بالميم وعن عبد البر انه بالبا الموحده المكسوره ص وانكر
ابوحنيفه الكل مطلقا وقوم في الخبر والشيخ الامام
في غير الشرع وامام الحرمين صفه لا تناسب وقوم
العدد دون غيره ش المنكرون للمفهوم في الجمله
اختلفوا على مذاهب فمنهم من انكر الكل اي مفاهيم
المخالفه وقوله مطلقا لاجل التفصيل الذي بعده
والعجب من اقتصاره على ابي حنيفه وحده فانه وجه
عندنا صار اليه الغزالي ويوهم بن الرفعه في المطلب
ان ابا حنيفه يقول بمفهوم الصفه لاسقاط الزكاه
في المعلوفه وليس ماخذ السقوط عنده المفهوم بل ان
الاصل عدم الوجوب مطلقا خرجت السايمه بدليل بقي
في المعلوفه على الاصل ومنهم من انكره في الخبر واعترف
به في الامر وهذا اخذه المصنف من بن الحاجب فانه ذكر في
ادله النفاه انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر وهو باطل لان
من قال في الشام الغنم السايمه لم يدل على خلافه قطعا
واجاب بالتزامه في الخبر ايضا وبانه قياس في اللغه ثم

ذيفهما وقال الحق في الفرق بين الانشا والخبر بان
الخبر وان دل علي ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا
يلزم ان لا يكون حاصلا في الخارج لان الخبر يفتقر الى
خارج وهو تعلقه بخلاف الحكم اذ لا خارجي له حتي يجري
فيه ذلك وفرق ابن السمعاني بان المخبر قد يكون له غرض
في الاخبار بان في الشام غنما سايمه مثلا وان زيدا
الطويل في الدار ولا يكون له غرض في الاخبار عن
غير الشام ولا عن غير زيد الطويل فخصهما بالاخبار لذلك
واما الشارع في مقام الانشا وتبيين جميع الاحكام فاذا
قال زكوا عن الغنم السايمه علمنا انه لو كانت الزكاه في جميع
الغنم لعلق بمطلق الاسم واعلم ان مقتضى كلام من
ذكرنا وغيرهم ان القول بنفيه في الخبر وبه صرح القاضي
في التقريب محل اتفاق ولهذا نحلوا طريق الفرق ومع
ذلك فلا يخفى ما في حكايه المصنف له قولا مفصلا لكن صاحب
المسوده حكي عن القاضي من اصحابهم فيه قولين من سوى
بينهما ومن فرق فقال اذا قلت زيد الطويل في الدار لم
يدل علي القصير بنفي ولا اثبات وقال والد المصنف
انما هو حجه في خطاب الشارع لعلمه ببواطن الامور وظواهرها
وليس بحجه في كلام المصنفين لغلبة الذهول عليهم

شرح شيوخنا في شرحه قلت هذا في غاية الضعف لا التعليل [illegible]

وقال

وقال في فتاويه في مسله ان المفهوم هل يعمل به في الاوقاف
لم ار نصا في هذه المسله لاصحابنا ولا لغيرهم والمختار
انه لا يكون حجة في كلام الناس في اثبات حكم مبتدا
نعم يصلح ان يكون حجة فيه في تخصيص عام او تقييد
مطلق او بيان مجمل ويكون العمل في الحقيقه بذلك
اللفظ العام الذي علم تخصيصه بالمفهوم وهو في الحقيقه
ليس عملا بالمفهوم لاثبات حق لم يكن بل عمل بالمنطوق
فيما سواه ولهذا لو وقف علي اولاده الاغنيا لا يمكننا
ان نقول تستحق الفقرا بطريق الاولي لانه قد يكون له
قصد في تخصيص الاغنيا ودلاله المفهوم ليست وضعيه
وانما هي عقليه لو وقف علي الفقرا لا نقول ان الاغنيا خا رجون
بالمفهوم بل عدم استحقاقهم بالاصل انتهى وبهذا يظهر
ان ما نقله غير المصنف ليس علي وضعه الا بتاويل وعلي
هذا فالمفهوم بمنزله القياس ويشهد له ما حكاه الرافعي
عن فتاوي القاضي الحسين انه لو ادعي عليه عشره فقال
لا تلزمني اليوم لا يطالب بها لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم
قلت لكن كلامهم يقتضي انه لا فرق بينهما في طرد الخلاف
وقد حكي الغزالي في البسيط فيما لو قال قارضتك علي ان
لي النصف وسكت عن جانب العامل فظاهر النص انه فاسد

لان جميع اجزا الربح تضاف اليه بحكم الملك وانما ينصرف
عنه باضافته الي غيره ولم يضف وذكر بن سريج قولا
مخرجا انه يصح تمسكا بالفحوى والمفهوم انتهى وقال
الهروي في الاشراف ولو قال ما لزيد علي اكثر من مايه
درهم لم يكن مقرا بالمايه لانه نفي مجرد فلا يدل على
الاثبات وفيه وجه انه اقرار وهو قول ابي حنيفة واصل
هذا ان دليل الخطاب هل هو حجه ام لا انتهى ثم رايت بن
تيميه في بعض مولفاته ذكر هذا التفصيل عن بعض الناس
وقال انه خلاف الاجماع فان الناس اما قايل بان المفهوم
من جملة دلالات الالفاظ او ليس من جملتها فالتفصيل
احداث قول ثالث ثم القايلون بانه حجه انما قالوا هو حجه
في الكلام مطلقا واستدلوا على كونه حجه بكلام
الناس وانه من جمله الدلالات كالعموم واما القياس فانما
لم يكن حجه في كلام الناس لانه ليس من دلالات الالفاظ
المعلومه من جهه اللغه وانما يصير دليلا بنص الشارع
بخلاف المفهوم فانه دليل لغه والشارع بين الاحكام بلغه
العرب وقد يقال ان هذا التفصيل قريب من الذي قبله
اعني التفصيل بين الخبر والانشا لان المصنفين مخبرون
عن حكم الله لا منشيون وقد عكس بعض الحنفيه هذا ففي

حواشي

حواشي الهدايه للخبازي في باب جنايات الحج ان شمس
الايمه ذكر في السير الكبير ان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على
ان الحكم بخلافه انما هو في خطابات الشرع فاما في معاملات ت
الناس وعرفهم فانه يدل ويويده ما سبق عن حكايه الهروي
فان ابا حنيفه جعله مقرا مع انه لا يقول بالمفهوم على انه
قد يقال لا معنى لنقل المصنف ذلك عن والده ولا القول والده
انه لم ير فيه نصا لاحد فان الخلاف فيه قديم من غير خصوصيه
بالمفهوم فقد حكى الكيا الهراسي خلافا في ان قواعد الاصول
المعلقه بالالفاظ كالعموم والخصوص وغير ذلك هل تختص
بكلام الشارع او تجري في كلام الادميين وسياتي في باب
العموم حكايته عن القاضي الحسين ايضا والراجح الاختصاص ص
ويشهد له هنا قولهم انما كان حجه لما فيه من معنى
العله والعلل لا ينظر لها في كلام الادميين ان لا قياس
فيه قطعا وقولهم لا يمكن ان يكون المخصص المذكور
بالذكر حضوره بالبال دون غيره لان ذلك لا ياتي في
كلام الله تعالى ويعلم من هذا ان تخريج المتاخرين
مسايل الفروع على القواعد الاصوليه لا تخلو من نزاع
فقول المصنف وامام الحرمين يشير الي انكار المفهوم
في الصفه اذا لم يشتمل على معنى تناسب الحكم كقولهم

قال شيخ شيوخنا فيه نظر [illegible]
موجب [illegible] العلاي [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible]
لا يشهد على النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible] القياس [illegible]
[illegible] الشارع [illegible]
القياس [illegible]
ولو [illegible]
[illegible] عليه
ولو اعتبر علته [illegible]
[illegible] على
[illegible]
[illegible]
قليل وقليل [illegible]
ويعرف منهم المصنف رحمه الله [illegible]
[illegible]

الانسان الابيض ذو اراده بخلاف المشتمله علي المناسبه
كالسايمه فان خفه المؤنه ظاهره في الايجاب وعدمها في
عدمه قال بن السمعاني وهو خلاف مذهب الشافعي
فان العله ليس من شرطها الانعكاس وهذا اورده الامام
علي نفسه واجاب بان قضيه اللسان هي الداله عند احاله
الوصف علي ما عداه بخلافه وزعم ان هذا وضع اللسان
ومقتضاه بخلاف العلل المستنبطه واستفيد مما نقله
المصنف عن امام الحرمين صواب النقل عنه فان صاحب
المحصول والمنهاج نقلا عنه اختيار المنع ونقل بن
الحاجب عنه والموجود في البرهان ما حكاه المصنف من
التفصيل قوله وقوم العدد اي انكر قوم العدد دون
غيره من المفاهيم يعني خلا اللقب وهذا منسوب الي الامام
في المحصول فانه ذكر تفصيلا حاصله انه لا يدل والمنقول
عن الشافعي انه يدل ممن نقله الشيخ ابو حامد والماوردي
لكنه مثل بقوله اذا بلغ الما قلتين كما سبق والاشبه
انه من الشرط فانه لا اسم عدد هنا كاثنين وثلثه
بل المعدود ص مسله الغايه قيل منطوق والحق
مفهوم ش ذهب القاضي ابو بكر الي ان الحكم في الغايه
منطوق وادعي ان اهل اللغه وقفوا علي ما يقوم مقام

نصهم

٧٨

نصهم علي ان تعليق الحكم بالغايه موضوع للدلاله علي ان
ما بعدها خلاف ما قبلها لانهم اتفقوا علي ان الغايه
ليست كلاما مستقلا فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا
غيره وقوله حتى يطهرن لا بد فيه من اضمار لضروره
تتميم الكلام وذلك المضمر اما ضد ما قبله او غيره
والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين
الاول فتقدير حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل
قال والاضمار بمنزله الملفوظ به فانه انما يضمر لسبقه
الي فهم العارف باللسان وعلي ذلك جري صاحب البديع
من الحنفيه فقال هو عندنا من قبيل دلاله الاشاره لا
المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام بن الحاجب في النقل
عن القاضي بعضي انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضي
في التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور علي انه
مفهوم ومنعوا وضع اللغه لذلك ص يتلوه الشرط ۞
فالصفه المناسبه فمطلق الصفه غير العدد فالعدد
فتقديم المعمول لدعوي البيانيين افادته الاختصاص ص
وخالفهم بن الحاجب وابو حيان ش لما فرغ من بيان
كونها حجه اخذ في تبيين مراتبها قوه وضعفا
فانه لم يرتبها فيما سبق عند ايرادها ومن فوايده

المكتبة ... جامعة الرياض ... قسم المخطوطات

الترجيح به عند التعارض فاقواها مفهوم الغايه ولهذا
قيل بانه منطوق ويلتحق بها مفهوم انما فان فيها هذه
المرجحات ذا سياتي وكذا فعل في شرح المختصر فجعل
اعلاها ما والا ثم مفهوم انما والغايه ثم حصر المبتدا في
الخبر ثم الشرط انتهى وتقديم حصر المبتدا في الخبر علي الشرط
تابع فيه الغزالي وانما اخرهنا الشرط عن الغايه لانه
لم يقل احد انه بالنطق وكان دون ما قبله وقدمه
على الصفه لانه قال به بعض من لا يقول بها كابن سريج
ثم الصفه المناسبه لانها متفق عليها عند القايلين بالصفه
ولان الغزالي في المستصفى جعلها من قبيل دلاله الاشاره
لا المفهوم ثم مطلق الصفه غير العدد واقتضى كلامه
ان بقيه اقسام مفهوم الصفه بل العله والظرف والحال
على السوا وينبغي ان يكون اعلاها العله لدلالتها على الايما
فهي قريبه من المنطوق ثم العدد ثم تقديم المعمول وانما
اخره لانه لا يفيد في كل صوره واحواله ولان المحفوظ فيه
عن القايل به لفظ الاختصاص لا الحصر وكذا قاله البيانيون
وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان اما ابن الحاجب فقال في
شرح المفصل ان الاختصاص الذي يتوهمه كثير من الناس
في تقديم المعمول وهم والتمسك فيه بمثل قوله تعالى بل الله

بل الله فاعبد ضعيف لانه قد جا فاعبد الله واعبد والله اي
ولو كان التقديم مفيدا للحصر لكان التاخير مفيدا لعدمه
لكونه نقيضه وفيما قاله نظر لانه ليس عدم افاده التاخير
الحصر افاده لعدم الحصر ليكون سببا في تضعيف افاده التقديم
الحصر بل تاخير المفعول غير مستلزم للحصر ولا لعدمه والحاصل
ان القصر ان تعلق لعباده الله فقط اخر المفعول وان تعلق
لعبادته وعدم غيره قدم واما قوله فاعبد الله مخلصا
فمخلصا اغنى عن اداة الحصر في الايه الاولى واما ابو حيان
فرد في اول تفسيره على من يدعي الاختصاص ونقل عن سيبويه
ان التقديم للاهتمام والعنايه لا الاختصاص فانه قال كانهم
يقدمون الذي شانه اهم لهم وهم بشانه اعنى وانه ذكر
ان الاهتمام والعنايه في التقديم والتاخير سوا في مثال
ضربت زيدا وزيد ضربت واذا قدمت الاسم فهو عربي
جيد كما كان ذلك يعني تاخيره عربيا جيدا وذلك قولك
زيدا ضربت والاهتمام والغايه هنا في التقديم والتاخير
سوا مثله في ضرب زيد عمرا وضرب عمرو زيدا انتهى
وهذا الاجه فيه فان سيبويه ذكره في باب الفاعل الذي
يتعداه فعله الى مفعول قال وذلك قولهم ضرب
زيد عبد الله ثم قال كانهم يقدمون الى اخره وهذا

ليس محل النزاع لان الكلام في تقديم المعمول على العامل
لا في تقديمه على الفاعل فان قلت فقد ذكر في
باب الفاعل ما يكون الاسم فيه مبنيا على الفعل قال
وذلك قولك زيدا ضربت فالاهتمام والعناية هنا
في التقديم والتاخير سوا مثله في ضرب زيد عمرا
وضرب عمرو زيدا قلت ان كان هذا محل النزاع
فلا حجة فيه لانه انما ذكره من الجهة التي شابه بها
تقديم الفاعل على المفعول او بالعكس في المثالين وليس
فيه من هذه الجهة الا الاهتمام ولا ينفي ذلك الذي
اختص بها اذا تقدم على العامل وهي الحصر ويمكن
يرد كلام س ان الاهتمام والعناية في التقديم
والتاخير سوا بالنسبة الى الاسناد الواقع في الكلام
وربط الفعل بالفاعل والمفعول لا بالنسبة الى ما
يلمح من معنى اخر زايد على ذلك وفي كلامه ما يشير
الى ذلك حيث قال كانهم يقدمون الذي شانه اهم لهم وهم
ببيانه اعنى وان كانا جميعا مهما لهم فانظر كيف اثبت زيادة
معنى في التقديم واتى بافعل التفضيل فاذا نزلت كلامه
الاول والثاني على هذا التقدير وجعلت استوا التقديم
والتاخير بالنسبة الى الاسناد الحاصل وان ذلك لا يتغير

دلالته

دلالته عند التقديم والتاخير الا ان التقديم يفيد زيادة
في الاهتمام عرفت انه ليس في كلامه هذا ما يمنع من افادة
الاختصاص عند تاخير العامل فانا لا نمنع ان التقديم والتا
خير
سوا بالنسبة الى ربط الفعل بالفاعل وانما المدعي قدر
زايد على ذلك ومن العجب ان ابا حيان ذكر كلام س
الثاني عقب كلامه الاول مويدا له مقررا بهما امتناع
الاختصاص ومما استدل به بعض المتاخرين على عدم
افادة الحصر وقوع الامرين في القران نحو بسم الله مجراها
ومرساها وقال تعالى اقرا باسم ربك ونظايرها كما
سبق في فاعبد الله بل الله فاعبد ونحن نقول كل منهما
فصيح في بابه ولا يكاد التقديم فيه يقوم مقام التاخير
ولا العكس بل فيها ما يرشد الى الاختصاص فان قوله
اقرا باسم ربك لا يمنع ان تقرا بغير الاسم وقوله بسم الله
مجراها يمنع انها لا تجري الا باسمه وقال صاحب
الفلك الداير الحق انه لا يدل على الاختصاص الا بالقراين
والا فقد كثر في القران التصريح به مع عدمه كقوله
ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى ولم يكن ذلك مختصا
به فقد كانت حوا كذلك ص والاختصاص الحصر
خلافا للشيخ الامام حيث اثبته وقال ليس الحصر متن

اشتهر في كلام الناس ان تقديم المعمول يفيد
الاختصاص ويفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر
فاذا قلت زيدا ضربت تقول معناه ما ضربت الا زيدا
وخالفهم والد المصنف وقال الفضلا لم يذكروا في تقديم
المعمول الا لفظ الاختصاص منهم الزمخشري في اياك نعبد
وغيرها والحق انهما متغايران والفرق بينهما ان الاختصاص
افتعال من الخصوص والخصوص مركب من شيين احدهما
عام مشترك بين اشيا والثاني معنى ينضم اليه يفصله عن
غيره كضرب زيد فانه اخص من مطلق الضرب فاذا
قلت ضربت زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على
شخص خاص فصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما
انضم اليه منك ومن زيد وهذه المعاني الثلثه اعني
مطلق الضرب وكونه واقعا على زيد قد يكون مقصود
المتكلم لها تنبها على السوا وقد يرجح قصده لبعضها على
بعض ويعرف ذلك بما ابتدا كلامه فان الابتدا
بالشي يدل على الاهتمام به فاذا قلت زيدا ضربت علم
ان خصوص الضرب على زيد هو المقصود ولا شك ان
لكل مركب من خاص وعام جهتان فقد يقصد من
جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه هو الاختصاص

وانه

وانه هو الاهم عند المتكلم وهو الذي قصد افادته للسا مع
وغير تعرض ولا قصد لغيره باثبات ولا نفي واما الحصر
فمعناه اثبات المذكور ونفي غيره وهو زايد على الاختصاص
وانما جا هذا في اياك نعبد للعلم بانه لا يعبد غير الله لا من
موضوع اللفظ الا ترى ان بقيه الايات لم يطرد فيها
ذلك فان قوله تعالى افغير دين الله يبغون لو جعل
في معنى ما يبغون الا غير دين الله وهمزة الانكار داخله
عليه لزم ان يكون المنكر الحصر لا مجرد بغيهم غير
دين الله ولا شك ان مجرد بغيهم غير دين الله منكر وكذلك
بقيه الايات اذا تاملتها انتهى ملخصا وحاصله ان الاختصا ص
اعطا الحكم للشي وسكوت عما عداه والحصر اعطا الحكم
للشي والتعرض لنفيه عما عداه ففي الاختصاص قضية واحدة
وفي الحصر قضيتان وقد يحتج للتغاير بقوله تعالى يختص
برحمته من يشا فانه لا يجوز ان يقال يخص رحمته لانه بع
لا يمكن حصرها مسله انما قال الامدي وابو حيان
لا تفيد الحصر وابو اسحق الشيرازي والغزالي والكيا
والامام والشيخ الامام يفيد فيها وقيل نطقا مس اختلف
الاصوليون في انما هل يفيد الحصر فقيل لا يفيد وقيل يفيد
واختلف القايلون به هل هو منطوقا ومفهوم والقول

بانها لا تفيد هو راي الامدي وانما تفيد تاكيد الاثبات واختاره
الشيخ ابو حيان وكان يقول انها لا تدل على الحصر بالوضع
وان الحصر لا يفهم من اخواتها التي كفت بما فلا فرق بين
لعل زيدا قايم ولعلما زيد قايم وكذلك ان زيدا قايم
وانما زيد قايم واذا فهم حصر ما بما يفهم من سياق
الكلام لا ان انما دلت عليه واشتد نكيره على من خالفه
ونقله عن البصريين وفيه نظر فان الازهري من ايمة
اللغة نقل في كتابه الزاهر عن اهل اللغة ان انما تقتضي ايجاب
شي ونفي غيره كقولك انما المرء باصغريه اي كماله بهذين
العضوين لا بروايه ومنظره والقول بانها تفيد من
جهة المفهوم قال به الشيخ ابو اسحق وممن ذكره المصنف
وفيه نظر فان الغزالي نقل عن القاضي انه ظاهر في الحصر
ويحتمل للتاكيد ثم قال وهو المختار ووافقه الكيا والذي
في التقريب للقاضي انها محتملة لتاكيد الاثبات ومحتملة
للحصر وزعم ان العرب استعملتها لكل من الامرين ثم
قال ولا يبعد ان يقال ظاهره في الحصر وقال السكاكي ليس
الحصر في انما من جهة ان ما للنفي كما يفهمه من لا وقوف له
على النحو يريد به طريقة الرازي والبيضاوي لانها لو كانت
للنفي لكان لها صدر الكلام وانما هي ما الكافة لان عن العمل

ثم

ثم حكي عن بن عيسى الربعي واستلطفه ان ان لتوكيد اثبات
المسند للمسند اليه وما يوكده فيناسب تضمن معنى الحصر
وفيه نظر اذ لا يلزم الحصر بحصول تاكيد على تاكيد نحو
قام القوم كلهم اجمعون وكان بعض مشايخنا يقول احسن
ما يستدل به على الحصر في انما انفصال الضمير بعدها واما
احتجاج بن دقيق العيد فان بن عباس فهم الحصر من قوله
انما الربا في النسيئة ففيه نظر لان بن عباس روى الحديث بهذا
اللفظ ورواه عن اسامه بن زيد بلفظ ليس الربا الا في النسيئة كما
ثبت في صحيح مسلم وهذه الصيغة الثانية صيغة حصر
بالاجماع فما المانع من ان يكون بن عباس انما فهمه من
هذه الصيغة المتفق لا صيغة انما المختلف فيها ودل الشيخ
على حذقه وتدقيقه لا اسامح بتساوي الصيغتين والقول بانه
منطوق حكاه الشيخ ابو اسحق في التبصرة عن القاضي ابي
حامد المروروذي قال مع نفيه لدليل الخطاب وتظهر
فايده الخلاف فيما لو قال انما قام زيد ثم قال وعمرو ودل
يكون وعمرو تخصيصا او نسخا فمن قال انه بالمنطوق
يدل على عدم قيام غيره كان نسخا ومن قال انه بالمفهوم كان
تخصيصا ص وبالفتح الاصح ان ان فيها فرع المكسورة ومن ثم
ادعى الزمخشري افادته الحصر ش ما تقدم في انما بكسر ان اما

المفتوحه فزعم الزمخشري في الكلام علي قوله تعالى قل انما
يوحي الي انما الهكم اله واحد افادتها القصر وجعل المصنف
ماخذه البنا علي اصل نحوي وهي انها فرع المكسوره وهو الاصح
وقيل المفتوحه اصل وقيل كل منها اصل بنفسه هكذا
حكي بن الخباز النحوي الاقوال الثلثه ومن ههنا يستدرك على
الشيخ ابي حيان دعواه ان الزمخشري تفرد بهذه المقاله وانه
لا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر وهذا مردود فانها
فرعها ولهذا قال س في باب ان واخواتها باب
الاحرف الخمسه فعدان وان واحدا واذا كانت
المفتوحه فرع المكسوره فطل حكم ثبت للاصل ثبت للفرع
ما لم يمنع مانع واعترض عليه ايضا بان دعوى الحصر
فيها باطل لاقتضايها انه لم يوح اليه سوى التوحيد
وهو عجيب من وجهين احدهما ان الزمخشري يلتزم ذلك بنا
علي رايه الفاسد في الاعتزال من انكار الصفات بل لعل
هذا هو ماخذه في دعوى الحصر وثانيهما ان هذا حصر مقيد
فان الخطاب مع المشركين والمعنى ما اوحي اليه في امر الربوبيه
الا التوحيد لا الاشراك ويسميه البيانيون قصر قلب لقلب
اعتقاد المخاطب ص مسئله من الالطاف حدوث الموضوعات
اللغويه ليعبر عما في الضمير وهي افيد من الاشاره والمثال

وايسر س وجه كونه من الالطاف حاجة الخلق الي اعلام
بعضهم بعضا ما في ضمايرهم من امر معاشهم للمعاملات
وامر معادهم لافادة المعرفه والاحكام فوضع لهم
الالفاظ لمعانيها او وفقهم عليه على قول التوقيف او جعلهم
قادرين علي وضع الالفاظ لمعانيها على قول الاصطلاح
ولهذا عبر المصنف بالحدوث لينبه على انه لطف علي
كلا القولين بخلاف تعبير بن الحاجب بالاحداث فانه يوهم
التخصيص بالتوقيف ثم انه جعل ذلك بالنطق دون
الاشاره والمثال لكونه افيد واسهل اما كونه افيد فلان
اللفظ يعم كل موجود ومعدوم بخلاف الاشاره فانها نها
للموجود وبخلاف المثال وهو ان يجعل لما في الضمير
شكلا فانه ايضا كذلك لانه يعسر بل يتعذر ان يجعل
لكل شي مثال يطابقه واما كونه ايسر فلانه يوافق
الامر الطبيعي لان الحروف كيفيات تعرض للنفس
الضروري ولا شك ان الموافق للامر الطبيعي اسهل من
غيره فخفت المونه وعمت الفايده ص وهي الالفاظ الداله
على المعاني س الضمير راجع الى الموضوعات اللغويه
والالفاظ جنس قريب فيخرج ما دل على معنى وليس
بلفظ كالخط والعقود والاشاره فلا يكون شي منها

لغة والمراد بالالفاظ كل ما كان ملفوظا به حقيقه
او حكما لتدخل الضماير المستتره في الافعال فانها ملفوظ
حكما بدليل اسناد الفعل اليها وجواز تاكيد بها
والعطف عليها وخرج بالداله على المعاني المهملات ودخل
في هذا الحد المفرد والمركب اي اللغه تطلق على الجمع
وعلم منه ان دلاله الالفاظ المركبه على معانيها وضعيه
وسيذكره المصنف في باب الاخبار وهذا التعريف احسن
من قول ابن الحاجب هو لفظ وضع لمعنى لما في كل من
الاشكال ص ويعرف بالنقل تواترا او احادا وباستنباط
العقل من النقل لا بمجرد العقل س يعرف وضع اللفظ
للمعنى بطريق الحصر اما بالنقل الصرف او العقل الصرف
او المركب منها فاما العقل الصرف فلا مدخل له في ذلك
فانه لا يستقل بالامور الوضعيه واما العقل الصرف فهو
اما متواتر كالسما والحر والبرد ونحوهما مما لا يقبل
التشكيك وهو يفيد القطع واما احاد كالقرء ونحوه
وهو يفيد الظن فيتمسك به في المسايل الظنيه دون القطعيه
واما المركب منها كما اذا نقل لنا ان الجمع المعرف
بالالف واللام يدخله الاستثنا ونقل الينا ان الاستثنا
اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فان العقل يدرك بذلك

ان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم وكان الشيخ زين الدين
الكتناني يعترض على هذا المثال بان المقدمتين نقليتان
واذا تركبت الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح ان يقال
انه مركب من العقل والنقل انما غايته ان العقل يفطن
لنتيجتها وهذا مردود فان الدليل ليس مركبا من نقليتين
ضروره عدم تكرار الحد الاوسط فيها وانما مركب
من مقدمه نقليه محضه وهي الاستثنا اخراج بعض
ما يتناوله اللفظ ومقدمه عقليه لازمه لمقدمه
اخرى نقليه وهي ان كل ما دخله الاستثنا عام لانه
لو لم يكن عاما لم يدخل المستثنى فيه ثم جعل هذه
القضيه كبرى للمقدمه الاخرى النقليه فصار صوره
الدليل هكذا الجمع المحلى بال يدخله الاستثنا وكل
ما يدخله الاستثنا عام ينتج ان المحلى بال عام ص ومدلول
اللفظ اما معنى جزئي او كلي او لفظ مفرد مستعمل كالكلمه
فهي قول مفرد او مهمل كاسما حروف الهجا او مركب س مدلول
اللفظ ينقسم الى اقسام لان مدلوله اما معنى او لفظ
والاول ينقسم الى جزى والثانى اما ان يكون
اللفظ الذى هو مدلوله مفردا او مركبا وكل منها اما
ان يكون مهملا او مستعملا فالاول الكلمه فانه لفظ

مفرد مستعمل وهو الاسم والفعل والحرف وانما قال قول
ولم يقل لفظ لان القول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل
بخلاف اللفظ ولهذا لم يقل وضع لمعنى مفرد لان اله
غيره لان اوليك اخذوا اللفظ جنسا فاحتاجوا للاحتراز
عن المهمل بذكر الوضع والمصنف لما اخذ القول جنسا
وهو خاص بالموضوع اغناه عن اشتراط الوضع والثانى
كاسما حروف التهجى فان مدلوله لفظ مفرد مهمل الا ترى
ان حروف جلس لم توضع لمعنى مع ان كلا منها قد يوضع
له اسم فالاول الجيم والثانى اللام والثالث السين
والثالث كلفظ الخبر فان مدلوله لفظ مركب مستعمل
نحو قام زيد والرابع ان يكون المدلول لفظا مركبا
مهملا وفى كونه موجودا خلاف حكاه المصنف فى باب
الاخبار وقد تعرض فى المنهاج هنا لاقسام المركب
واهمله المصنف لانه ذكره فى باب الاخبار ص والوضع
جعل اللفظ دليلا على المعنى ش اى جعله متهيا لان يفيد
ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على وجه مخصوص
كتسميه الولد زيدا ومنهم من قال تخصيص الشى بالشى
بحيث اذا اطلق الاول فهم منه الثانى فانك اذا اطلقت
قولك قام زيد فهم منه القيام وهذا التعريف الذى ذكره

المصنف

المطلق لاحد اقسام الوضع وهو اللغوى وهو مراده
ويطلق باعتبارين اخرين احدهما على غلبه استعمال اللفظ
فى المعنى حتى يصير اشهر فيه من غيره وهذا هو وضع
المنقولات الثلث الشرعى كالصلاه والعرفى العام كالدابه
والعرفى الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين والثانى
اصل الاستعمال من غير غلبه كقولهم هل من شرط المجاز
الوضع ص ولا يشترط مناسبه اللفظ المعنى خلافا لعباد
حيث اثبتها فقيل بمعنى انها حامله للواضع وقيل بل كافيه
فى دلاله اللفظ على المعنى ش ذهب عباد الى ان دلاله
اللفظ على المعنى لمناسبه طبيعيه والا لما كان اختصاص
ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره وخالفه الجمهور محتجين
بصحة الوضع للشى ونقيضه وضده ولو كانت المناسبه
شرطا لما جاز لان الشى الواحد لا يناسب الضدين مناسبه
طبيعيه واجابوا عن شبهه عباد بانا ان قلنا ان الواضع
هو الله فسبب التخصيص هو الاراده القديمه وان كان
هو العبد فسببه هو خطور ذلك المعنى بباله دون غيره
كتخصيص الاعلام بالاشخاص والنقل عن عباد مختلف
فقيل انه اثبتها بمعنى انها اى المناسبه حامله على الوضع
سوا كان الواضع هو الله او غيره وهو قضيه نقل الامدي

وقيل بل تلك المناسبه كافيه في دلاله اللفظ على المعنى
من غير افتقار الي الوضع لما بينهما من المناسبه الطبيعيه
وهو قضيه نقل المحصول وتردد الصفي الهندي في
حمل مذهب عباد على احد هذين الوجهين وقال ان اراد
الاول فهو قريب لكن لا يمكن ادعاه في كل الالفاظ
واللغات لانا نعلم بالضروره ان ما تلمحوا به من المناسبه
بين حروف الالفاظ ومعانيها غير مرعي في كل الالفاظ
واللغات وعلى هذا فانسان الامدي مذهبه بانا نعلم
ان الواضع في ابتدا الوضع لو وضع لفظ الوجود للعدم
او بالعكس لما كان ممتنعا غير مستقيم اذ الخصم لا يقول
ان ذلك ممتنع على هذا التقدير بل غايته انه يلزم الترك
بالمناسبه الطبيعيه وهو غير ممتنع قال وان اراد الثاني
فهو معلوم الفساد بالضروره يعني لانه لو كان كذلك
لعلم كل احد جميع اللغه لعدم الاختلاف في دلاله الذات
ولعل عبادا يدعي ما يدعيه الاسقا يون من ملاحظة
الواضع مناسبه ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والا
فبطلانه ضروري تنبيهان الاول جعل الخلاف في
الاشتراط وعدمه قد يناقش فيه وانما مذهب عباد ان
افاده اللفظ المعنى لذاته وقد انكر الاصبهاني في شرح

المحصول

المحصول على من حمل مذهب عباد على ان شرط وضع اللفظ
بازا المعنى المناسبه الذاتيه وقال المذاهب لا تنقل بالاحتمال
والمنقول عنه ما ذكرنا ثم ذلك باطل بالضروره فانه يمكننا
وضع الفاظ لمعان من غير مراعاه المناسبه الذاتيه قطعا
ولو كان ذلك شرطا لما امكن الثاني قد يستشكل محل
الخلاف بانا اذا قلنا ان اللغه توفيقيه فينبغي ان لا يشترط
قطعا وانما يتجه الخلاف في انه هل يخلو الوضع عن المناسبة
ام لا لان الواضع حكيم كما في نظيره من الخلاف في ان
الاحكام هل تعلل بالمصالح ام لا وان قلنا اصطلاحيه فينبغي
ان يشترط قطعا فاين الخلاف وجواب هذا يعلم من
تحقيق الخلاف عن عباد وقد عبر الطرطوسي بعباره حسنة
تزيل الاشكال فقال الخطاب انما يعقد بالمواطاه والمواضعة
وليس يعقد لذاته ولا لصفه هو في العقل عليها الا ترى ان
سامعه اذا لم يعرف المواطاه لم يستفد به شيا ص واللفظ
موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للامام وقول
الشيخ الامام للمعنى من حيث هو س اختلف في ان اللفظ وضع
لماذا على مذاهب ارجحها انه موضوع للمعنى الخارجي الموجود
في الخارج وبه جزم الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع لان به تستقر
الاحكام ونصره ابن ملكيه في كتاب الفيصل على المفصل والثاني

للمعني الذهني اي سوا طابق الخارج ام لا واختار الامام
فخر الدين والبيضاوي لدوران الالفاظ مع المعاني الذهنيه
وجودا وعدما فان الانسان اذا راي شبحا من بعيد وخيله لعله شيا
طللا سماه طللا فاذا راه يتحرك ظنه شجرا سماه شجرا ثم لما
قرب منه وراه رجلا سماه رجلا وهذا ضعيف لان اختلاف
الالفاظ للمعاني الذهنيه انما هو لاعتقاد انها في الخارج
كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن فلا يدل علي انها موضوعه
بازا المعاني الذهنيه فقط ويلزم من انه لم يوضع لما في
الخارج ان يكون دلاله اللفظ علي ما في الخارج ليست مطابقه
ولا تضمنا والثالث انه موضوع للمعني من حيث هو اعم من
الذهني والخارجي وهذا ما ذهب اليه والد المصنف ورد
مذهب الامام اليه وافرد المسله بالتصنيف والحق ان
دلالته علي المعاني الخارجيه انما هو بتوسط دلالتها علي
المعاني الذهنيه بغير وسط وينبغي تنزيل كلام الامام
عليه وانه اراد انها لم توضع للمعاني الخارجيه ابتدا لا انها
غير مقصوده اصلا فان ذلك باطل لان المخبر اذا اخبر غيره
بقوله جا زيد فمقصود الاخبار زيد في الخارج ص وليس
كل لفظ بل كل معني محتاج الي اللفظ ش لا يجب ان يكون
لكل معني من المعاني لفظ موضوع بازايه وهو ظاهر فان

انواع

انواع الارايح كثيرة مع انهم لم يضعوا لها الفاظا تنوا زيها
فايضا كان يلزم ان يفيا المعاني المعلوم ثبوته ضروره
واستدل في المحصول بان المعاني غير متناهيه والالفاظ
متناهيه لتركيبها من الحروف المتناهيه والمركب من المتناهي
يجب ان يكون متناهيا وقد يمنع عدم تناهي المعاني فان
المعقول متناه وبه صرح الامام في مسله المشترك ثم
قال الامام فاذا ثبت هذا فالمعاني قسمان احدهما
ما تشتد الحاجه الي التعبير عنه فيجب الوضع له لاجل
الافهام بالمخاطبه والثاني ما لا تشتد الحاجه اليه
فيجوز فيه الامران يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع
فلانه ليس مما يحتاج اليه واما الوضع فللفوايد الحاصله
به واعلم ان لفظ المحصول لا يجب ان يكون لكل معنى
لفظ بل لا يجوز واقتصر في الحاصل على نفي الوجوب
وفي المنتخب على نفي الجواز والمصنف اتى بلفظ يحتملهما
ص والمُحْكَمُ المُتَّضِحُ المَعْنَى وَالمُتَشَابِهُ ما استاثر الله
تعالى بعلمه وقد يَطَّلِعُ عليه بَعْضَ أَصْفِيَايه ش في القرا
مُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ كما قال تعالى منه ايات ن
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
وقد كثر الخلاف في معناها والمصنف في تفسير

المحكم متابع لابن الحاجب والمراد بالمتضح المعنى الذي
لا يتطرق اليه اشكال ماخوذ من الاحكام وهو
الاتقان فيدخل فيه النص والظاهر وقال بن
السمعاني احسن الاقوال فيه ما امكن معرفة المراد
بظاهره او بدلالة تكشف عنه وقد فسر المصنف المتشابه
بحكمه والا فهو مقابل المحكم فيكون ما لم يتضح
معناه فيشمل المجمل وما ظاهره التشبيه وهو
المقصود هنا وقد تحلل في ادراك علم التشابه فذهب
الاشعري والمعتزلة الى انه لا بد ان يكون في جملة
الراسخين من يعلمه ووقفوا على قوله والراسخون
في العلم وقال بن الحاجب انه الظاهر لان الخطاب
بما لا يفهم بعيد وقال النووي في كتاب الادب
من شرح مسلم انه الاصح لانه يتعذر ان يخاطب الله
عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته قال وقد
اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين على انه مستحيل ان
يتكلم الله بما لا يفيد وذهب كثير من اصحابنا
المتكلمين والفقها كالحرث والقلانسي الى انه لا يعلم
تاويله الا الله ووقفوا على قوله الا الله قال الاستاد
ابو منصور وهو الاصح عندنا لانه قول الصحابة وقال

بن

بن السمعاني انه المختار على طريقة اهل السنة قال الامام
واللفظ الشايع لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي
الا على الخواص كما يقول مثبتو الحال الحركة معنى
يوجب تحرك الذات منع الامام فخر الدين ان اللفظ المشهور
المتداول بين الخاصة والعامة في معنى ان يوضع لمعنى
خفي جدا بحيث لا يعرفه الا الخواص والغرض من هذه
المسالة الرد على مثبتي الاحوال لانهم يقولون الحركة
معنى يوجب كون الذات متحركة والمشهور بين الخاصة
والعامة انها نفس الانتقال فيمتنع ان تكون موضوعة
لذلك المعنى اذ يتعذر تعقله على غير الخواص وقد رد عليه
الاصبهاني في شرحه وقال قد يدرك الانسان معاني خفية
لطيفة ولا يجد لها الفاظا الا عليها لان ذلك المعنى مبتكر
ويحتاج الى وضع لفظ بازايه ليفهم الغير ذلك المعنى سوا
كان اللفظ من الالفاظ المشهورة ام لا ولا حجة في الاصطلاح
والكتب العلمية مشحونة باستعمال هذه الالفاظ ولا يمكن
رده نعم ان ادعى الخصم ان هذا اللفظ المشهور موضوع
بازا ذلك المعنى الخفي اولا فممنوع قال واسما الله المقدسة
من قبيل القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة وبازايها
معاني دقيقة غامضة لا يفهمها الا الخواص ص مسالة

قال بن فورك والجمهور اللغات توقيفية علمها الله بالوحي
او خلق اللغات او العلم الضروري وعزي الى الاشعري
واكثر المعتزلة اصطلاحية حصل عرفانها بالاشارة والقرينة
كالطفل والاستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيفي وغيره
محتمل وقيل عكسه وتوقف كثير والمختار الوقف عن القطع
وان التوقيف مظنون ش هذه المسئلة في البحث عن الواضع
وفيها مذاهب احدها قول الجمهور انها توقيفية وان
الواضع هو الله تعالى والتعريف اما بالوحي او الالهام بان
علمها بالوحي الى الانبيا او بخلق اصوات تدل على اللغات
واسماعها الواحد او الجماعة او بخلق علم ضروري في الصدور
بصيغ مخصوصة لمعان فتبين العقلا الصيغ ومعانيها
قال بن السمعاني فيكون معنى التوقيف ان يلقيوا وضع
الصيغ على حكم الارادة والاختيار واختاره بن فارس في
كتاب فقه العربية واحتج له بالاجماع على الاحتجاج بلغة القوم
ولو كانت اللغة مواضعة لم يكن اوليك في الاحتجاج بهم
باولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلحنا على لغة اليوم ولا فرق
واحتج غيره من النحاة بانه لو كان اصطلاحا لم يختلفوا فيقول
بعضهم مررت بابيك واخرون باباك وايضا فقد استعملوا
وتركوا غيرها ولا سبيل الى الاصطلاح لانه لم توجد قط

امه

٨٩

امه ولدت متكلمة ولا تكلمت حتى علمت حكاه بن خروف
في شرح س وقال الاقرب انه الهام من الله تعالى
وهذا المذهب عزاه جماعة للاشعري وانما لم يجزم
المصنف بنسبته اليه لما سيذكره ولكنه عزاه لاكابر
اصحابه كابن فورك وقد رايته في كتابه فقال الذي
يصح من ذلك قول من قال انه توقيف وذلك انه لو وقع
اصطلاحا لم يقع كذلك الا بلغة اخرى او اشارة او كتابة
اخرى وكان يحتاج من الاصطلاح مثل ما يحتاج اليه
ما وراها الى ان ينتهي الى امر غير مصطلح عليه فيؤول الامر فيه
الى التوقيف والثاني وعليه اكثر المعتزلة انها اصطلاحية بمعنى
ان واحدا من البشر او جماعة وضعها وحصل التعريف للباقي
بالاشارة والقراين كتعريف الوالدين لغتهما للاطفال وفسر
بن السمعاني الاصطلاح بانه لا يبعد ان يحرك الله نفوس العقلا
لذلك ويعلم بعضهم مراد بعض ثم ينشيون على اختيار
منهم صيغا لتلك المعاني التي يريدونها الا ترى ان الانسان
يولد له مولود فيلتمس له اسما وكذا يجوز ان يستحدث صيغة
واله فيضع للصيغة اسما وللالة اسما الثالث مذهب
الاستاذ ان القدر المحتاج اليه منها في التعريف توقيفي
والباقي محتمل للتوقيف وغيره كذا حكاه عنه بن برهان

والامدي وغيرهما والذي في المحصول والمنهاج عنه ان الرابع
مصطلح مع انه في المحصول عند الاستاذ الي عليه حكي الاول
وهذا هو الصواب لما رايته في كتابه وعلي هذا فتكون
مذهبه مركبا من التوفيف الرابع عكسه وهو يقول ان
القدر المحتاج اليه اصطلاحا والثاني محتمل لكن الذين
حكوا هذا المذهب قالوا ان الباقي مصطلح والخامس
الوقف بمعني ان الجميع ممكن لتعارض الادله وعزاه في
المحصول للقاضي وجمهور المحققين والسادس الوقف
عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات وترجيح مذهب
الاشعري بغلبة الظن وهذا ما اختاره بن الحاجب والمصنف
وتخرج من كلام بن السمعاني سابع وهو تجويز الكل مع
ظهور مذهب الاستاد فانه قال المختار تجويز كل
ذلك ثم قال والظاهر ان بعضها كان توقيفا من الله
علي ما نطق به الكتاب وبعضها كان اصطلاحا وتواطيا
ومن المتاخرين من قال منها ما يقطع فيه بالاصطلاح
كالاعلام وقيل ان الاشعري انما تكلم في الوقوع مع تجويز
صدور اللغه اصطلاحا ولو منع الجواز لنقله عنه
القاضي وغيره من اصحابه وذكر امام الحرمين الخلاف في
الجواز ثم قال ان الوقوع لم يثبت فائده تكلموا في فايده

هذه المسله فمنهم من نفاها كالانباري شارح البرهان وقال
ذكرها في الاصول فضول ومنهم من قال فايدتها قلب
اللغة وقال الماوردي في تفسيره فايدة الخلاف ان من جعل
الكلام توقيفا جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن
جعله اصطلاحا جعل التكليف متاخرا عن العقل مدة الاصطلاح
علي معرفة الكلام مسله قال القاضي وامام
الحرمين والغزالي والامدي لا تثبت اللغه قياسا
وخالفهم بن سريج وابن ابي هريره وابو اسحق الشيرازي
والامام وقيل تثبت الحقيقه لا المجاز ولفظ القياس يغني
عن قولك محل الخلاف ما لم يثبت تعميمه باستقرا اس اتفقوا
علي امتناع جريان القياس في اسما الاعلام لانها غير معقوله
المعني والقياس فرع المعني فهي كحكم تعبدي لا يعقل معنا
وكذلك نقل امتناعه في الصفات من اسم الفاعل والمفعول
ونحوهما لان القياس لا بد فيه من اصل وهو غير متحقق فيها
اذ ليس جعل البعض اصلا والبعض الاخر فرعا اولي من
العكس واطرادها في محالها مستفاد من الوضع لا القياس
فانهم وضعوا القايم والقاعد بازا كل من قام وقعد
وعلي امتناعه فيما ثبت بالاستقرا ارادته للمعني الكلي
كقولنا الفاعل مرفوع والمفعول منصوب وانما محل الخلاف

نسخه توقيفا ام
ح
ه

ما اذا اطلقوا اسما مشتملا على وصف واعتقدنا ان التسميه
لذلك الوصف فاردنا تعديه الاسم الي محل اخر مسكوت
عنه كما اذا اعتقدنا ان اطلاق اسم الخمر باعتبار التخمير
فعديناه الي النبيذ وفيه مذاهب احدها المنع وبه
قال معظم اصحابنا والحنفيه وفي ذكر المصنف القاضي
من المانعين فايده وهي الرد على ابن الحاجب حكايته عن
القاضي الجواز والموجود في التقريب للقاضي المنع وكذا
حكاه عنه المازري وغيره ومن ادلتهم انه ما من شي
الا وله اسم في اللغه توقيفا فلا يجوز ان يثبت له اسم
اخر بالقياس كما اذا ثبت لشي حكم بالنص لم يجز ان
يثبت له حكم اخر بالقياس ولان الخلاف انما هو في
الاسما المشتقه والعرب لا يلتزم طرد الاشتقاق فانهم
سموا الدابة لدبيبها ولم يسموا كل ما يدب دابه ولان الخمر
ليس في معني اسمها الاطراب وانما هي من المخامره او التخمير
فلو ساغ الاستدلال بالاشتقاق لكان كل ما يخامر
العقل وان لم يطرب يكون خمرا والثاني الجواز لان
الاشتقاق في الاسم بمنزلة التعليل فكانهم جعلوا المشتق
منه بمنزله الاصل والمعني الذي اشتق لاجله بمنزله العله
وما عزاه المصنف للامام صحيح ولا ينافيه قوله في مواضع

هذا

هذا قياس في اللغه فلا نقول به فهذا استطراد الا يوثر فيما
ذكره في مطيته ولان المناظره قد تركب فيها غير المذهب
وما عزاه بن سريج حكاه بن السمعاني فقال بعد ان سرد
ادلة المانعين وهذه الادله قويه جدا فالاولى ان نقول
يجوز اثبات الاسامي شرعا ولا يجوز اثباتها لغة وهو الذي
اختاره بن سريج والدليل على جواز ذلك انا نعلم ان الشريعة
انما سمت الصلاة صلاة لصفة متى انتفت عنها لم تسم صلوة
فنعلم ان ما شاركها في تلك الصفه تكون صلاة فبان بهذا
ثبوت الاسما الشرعيه بالعلل واذا ثبت هذا الاسم معان
جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته
بذلك الاسم وعلى هذا اخرجت الاسما اللغويه ولم يلزم
ما ذكروه من اطراد معاني الاسم وعلى هذا يثبت اسم الخمر
للنبيذ شرعا ثم تحريمه بالايه ويثبت للواط اسم الزنا شرعا
ثم يجب الحد بالايه ويثبت اسم السارق للنباش شرعا ثم يجب
القطع بالايه انتهى ويتحصل اربعه مذاهب اثبات الاسم
بالشرع اثباته باللغه وفايده الخلاف في هذه المسله ان من
اثبت عموم الاسم بطريق القياس اللغوي اندرجت المسميات
تحت العموم ولم يحتج الي القياس الشرعي وشرايطه فيدخل
تحت قوله والسارق والسارقه فاقطعوا ومن لم يثبته

بالقياس اللغوي احتاج الي ذلك وعلي الاول يقطع النباش
بالنص وعلي الثاني بالقياس الشرعي علي السرقه والمذهب الرابع
يجري في الحقيقه لا في المجاز هو يخرج من كلام القاضي
عبد الوهاب كما قاله الماوردي لان المجاز اخفض رتبه
من الحقيقه فيجب تمييز الحقيقه عليه وقوله لفظ القياس
يشير الي الاستغنا عن قول بن الحاجب ليس الخلاف فيما ثبت
تعميه بالاستقرا كرفع الفاعل ونصب المفعول ووجه
الاستغنا عنه ان لفظ القياس الذي هو موضوع المسله
يعطي ذلك لان اطراد ذلك في كل ما اسند اليه نعلم الحكم
بالنص لا بالقياس ولذلك لم يحتج الي استثنا الاعلام فانه لا يتصور
دخول القياس فيها لما سبق من مسله اللفظ والمعني
ان اتحدا فان منع تصور الشركه فجزي والا فكلي ش هذه
المسله في تقسيم اللفظ المفرد باعتبار نسبته الي المعني
وهي اربعه اقسام الاول ان يتحد اللفظ والمعني فان منع تصور
معناه من وقوع الشركه فيه وهو الجزي كالعلم كزيد
فانه لا يشاركه فيه غيره وان لم يمنع تصور معناه من وقوع
الشركه في مفهومه فهو الكلي كالحيوان والانسان
واعلم ان الجزي والكلي بالذات هو ذلك المعني وانما قال
اللفظ الدال عليه كلي وجزي تبعا للعرو منها للمعاني تسميه

للدال

للدال باسم المدلول وعبر المصنف ثال نفس تصور معناه
وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي وهو
ما يمنع فيه الشركه لا لنفس مفهومه بل لامر خارج عن المفهوم
كواجب الوجود والمصنف حذفه لانه ظن تمام الحد بدونه
وليس كذلك فانه لما اخذ التصور في تعريف الكلي
علمنا ان الكليه والجزيه من عوارض الصور الذهنيه
فربما يوهم انه لو كان من الصور الذهنيه ما لا يمنع الشركه
كانت حقيقتها الخارجيه كذلك لان الصور الذهنيه مطابقه
للخارج فازيل هذا الوهم بان منع التصور الذهني للشركه
وعدم منعه ليس بالنظر الي ذاتها بل من حيث نفس تصورها
وقوله لا يمنع تصوره من الشركه اعم من ان يكون قابلا
للشركه او غير قابل لان عدم المنع اعم من القبول وبهذا
يظهر حسن التعبير بنفس التصور لان المقصود انه لا يشترط
كون الشركه ممكنه عقلا بل لم ينظر في وضعه الي
الشركه ولا الي الوقوع في الخارج فان الكلي قد لا يقبل
الوجود بالكليه كالمستحيل وقد يقبله ولم يوجد واحد
من افراده كبحر من زيبق او وجد واحدا مع امكان
غيره كالشمس عند من يجوز وجود شمس اخرى او امتناع
غيره كهي عند من لا يجوزه كذا قاله الهندي وغيره قال

الامدي في رموز الكنوز لفظ الشمس والقمر طيان الا ان
يراد به هذه الشمس تنبيهان الاول هذا التعريف اخص
من تعريف ابن الحاجب فان الاشتراك ليس بشرط وتعبير ابن
الحاجب يوهم شرطيته ولا بد ان يلاحظ في الجزئي قيد التشخيص
والتعيين فانه مع اسقاط ذلك لا بد وان يشتركا ولو في
اخص صفات النفس الثاني زاد التستري في حد الكلي في حال
الايجاب قال فان زيد يشترك كثيرون في سلبه عن
مفهومه مع انه ليس بكلي وفيه نظر لان تصور معناه غير
الحكم عليه بالايجاب والسلب ص متواطي ان استوي مشكك
ان تفاوت ش ينقسم الكلي الي متواطي ومشكك لانه ان
كان حصول معناه في افراده على التساوي وهو المتواطي
كدلالة الانسان علي زيد وعمرو ونحوه اذ كل فرد من افراده
لا يزيد على الاخر في الانسانية التي في زيد مثلا ليست باشد
ولا اولي ولا اقدم منها في عمرو وسمي بذلك لمطابقة كل
واحد من افراد معناه والمواطاة الموافقة وان كان حصول
ذلك المعني في بعض افراده متفاوت في مفهومه بشدة
او ضعف او بتقدم او تاخر فهو المشكك كاطلاق الابيض
علي الثلج والعاج ونحوه فان البياض الذي هو في الثلج
اشد منه في العاج سمي مشككا لانه يشكك الناظر هل

متواط

١٣ بالعشر

٩٢

ف متواط كوحدة الحقيقة فيه او مشترك لما بينهما من الاختلاف
وجوز الهندي فيه فتح الكاف علي انه اسم مفعول لكون
الناظر يتشكك فيه في ذلك وقد اورد عليه ان الابيض
مثلا اذا اطلق علي الثلج فاما ان يكون استعماله فيه مع
ضميمة تلك الزيادة اولا فان لم يكن فهو المتواطي وان كان
فهو المشترك فاذن لا حقيقة لهذا القسم المسمي بالمشكك
واجيب بان تركيب الشيئين يحدث له طبيعة اخرى
كالخنثى لا ذكر ولا انثى واعلم انه ربما اتفق في
الاسم الواحد بالنظر الي مسميين التواطي والاشتراك من
جهتين كالاسود اذا قيل علي شيئين متلونين بالسواد
فانه مشترك ان جعل لقبا لهما ومتواط اذ دل عليهما
باعتبار سواديهما ص وان تعدد فمتباين ش القسم الثاني
ان يتعدد اللفظ والمعنى فهي الالفاظ المتباينة كالانسان
والفرس والبقر وغير ذلك من الالفاظ المختلفة
الموضوعة لمعان مختلفة سميت بذلك لتباينها في الدلالة
واللفظ ص وان اتحد المعني دون اللفظ فمترادف ش
الثالث ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى واحدا فهي
الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر لواحد قال
الامدي واتحاد موضوع المسميات المتعددة لا يوجب

الترادف كالسيف والصارم والهندي بل هي متباينه ص
وعكسه ان كان حقيقه فيهما فمشترك والا فحقيقه ومجاز
ش الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وهو يشتمل على
اقسام لانه ان وضع لمعنيين مختلفين او ازيد على السويه
فهو المشترك كالعين للناظره والجاريه والدينار وغيرها
وان وضع لمعنى ثم نقل عنه الى معنى اخر لعلاقه ولم يغلب
استعماله في المنقول اليه فهو بالنسبه الى المعنى الاول
حقيقه والى الثاني مجاز كالاسد الموضوع للحيوان المفترس
المنقول الى الرجل الشجاع للمناسبه بينهما وهو القوه فان غلب
سمي لفظا منقولا وقسموه باعتبار الناقل الى ثلثه اقسام لانه
اما الشرع او العرف العام او الخاص وسميت المنقوله مجازا
اشتقاقا من التجاوز وهو التعدي اذ التجوز يتعدى
المعنى الحقيقي ص والعلم ما وضع لمعين لا يتناول غيره ش هذا
منه بيان لبعض اقسام الجزئي وعرفه توطيه لما سيذكر
من الفرق بين الشخصي منه والجنسي فقوله ما وضع لمعين
جنس يتناول جميع المعارف وخرج عنه النكرات وقوله
لا يتناول غيره فصل خرج به ما عداه من المعارف فان اسم
الاشاره صالح لكل مشار اليه والضمير صالح لكل متكلم
ومخاطب وغايب وهذا الحد الذي ذكره ابن الحاجب في

مقدمته

مقدمته النحويه وزاد فيه بوضع واحد ليلا يتوهم ان
زيدا اذا سمي به رجل ثم سمي به اخر فهو متناول لغيره فلا
يكون الحد جامعا فلما قال بوضع واحد دخل ذلك فانه
وان تناول غيره لكن ليس بوضع واحد بل باوضاع وقال
في شرحه خرج بقوله لا يتناول غيره قولك انت وانت تخاطب
زيدا فانه يصح ان تقول وانت لعمرو اذا خاطبته ايضا وزاده
بذلك ان يثبت ان انت وضع لشي بعينه وهو مع ذلك متناول
لغير ما وضع له على التعيين واعترض عليه بان هذا اللفظ وضع
للمخاطب على التعيين فهو لا يتناول غيره لكن قد يعرض الاشتراك
بحسب الاتفاق وذلك لا عبره به لان واضع اللغه جعل
النكرات شايعه في نوعها او جنسها من غير نظر الى
فرد من افرادها وجعل المعرفه لشي بعينه ثم ان العالم
بلغته يستعمل الفاظ المعارف بعد عدم استحضارها الاشخاص
اخر مع مراعاة غرض الواضع وهو التعيين في الاول والحق
ان الضمير كلي باعتبار صلاحيته لكل متكلم ومخاطب وغايب
وجزي باعتبار العارض ص فان كان التعيين خارجيا
فعلم الشخص والا فعلم الجنس وان وضع للماهيه من
حيث هي فاسم الجنس ش العلم مسماه اما جزي مخصوص
كزيد ويسمى علم الشخص او كلي شايع كاسامه للاسد

بعد
ان كل صمر

وثعاله للثعلب وتسمى علم الجنس وهو علم لفظا نكرة معنى
فان اسامه صالح لكل اسد بخلاف علم الشخص وقد كثر
كلام الناس في الفرق بين هذه الثلثة اعني علم الشخص وعلم
الجنس واسم الجنس النكرة كاسد وهو من معاني المباحث
قال القرافي وكان الخسروشاهي يقرره ولم اسمعه من احد
الا منه وكان يقول ما في البلاد المصرية من يعرفه وفرق
بين العلمين بان علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص
الخارجي وعلم الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني
وفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية
فان وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس او من
حيث عمومها فاسم الجنس وعلى هذا الفرق مشى
المصنف وتحقيقه ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة
الذهنية من حيث هي فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار
قيد معها اصلا وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار
حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها مع قطع النظر
عن افرادها ونظيره المعرف باللام التي للحقيقة والماهية
فان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان كانت عامة بالنسبة
الى افرادها فهي باعتبار حضورها فيه اخص من مطلق
الحقيقة فاذا استحضر الواضع صورة الاسد ليضع لها

فتلك

فتلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة الى مطلق
صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في
زمان ومثلها يقع في زمان اخر وفي ذهن اخر والجميع مشترك
في مطلق صورة الاسد وفي كلام سيبويه اشارة الى هذا
الفرق فانه قال في باب ترجمته هذا باب من المعرفة يكون
الاسم الخاص فيه شايعا في امته ليس واحد منها باولى
من الاخر ما نصه اذا قلت هذا ابو الحارث انما يريد هذا
الاسد اي هذا الذي سمعت باسمه او عرفت اشباهه
ولا تريد ان يشير الى شي قد عرفته بمعرفته كزيد ولكنه
اراد هذا الذي كل واحد من امته له هذا الاسم انتهى
فجعله بمنزلة المعرف باللام التي للحقيقة وقوله هذا اشارة
الى شي بعينه فصار اسامه يغني عن هذا كما ان زيدا
يغني عن قولك الرجل المعروف بكذا وكون اسامه واقعا
على كل اسد انما كان لان التعريف فيه للحقيقة وهي موجودة
فيه كذا قرره ابن عمرون قال ونظيره بالرجل اذا اردت
معينا فاي رجل اقبلت عليه وباديته كان معرفة لوجود
القصد اليه فكذا اسامه اي اسد رايته فانك تريد هذه
الحقيقة المعروفة فكذا فالتعدد ليس بطريق الاصل انتهى
وقال ابن ملك بعد ذكره نص س هذا جعله خاصا

شايعا في حال واحد فخصوصه باعتبار تعينه لحقيقه
في الذهن وشياعه باعتبار ان لكل شخص من الاشخاص
نوعه قسطا من تلك الحقيقه في الخارج والذي اختاره
والد المصنف ان علم الجنس باعتبار وقوعه على الافراد
حتى اذا دخلت عليه الالف واللام الجنسيه صار
مساويا العلم الجنس لان الالف واللام الجنسيه لتعريف
الماهيه وفرع على ذلك ان علم الجنس لا يثنى ولا يجمع لان
الحقيقه من حيث هي لا تقبل جمعا ولا تثنيه لان التثنيه
والجمع انما هو للافراد لكن صرح ابن السمعاني في القواطع
ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس لعهد الجنس
لا للتعريف وقال ابن الحاجب في شرح المفصل في الفرق
بين اسامه واسد ان اسد موضوع لفرد من افراد النوع
لا بعينه فالتعدد فيه من اصل الوضع واسامه موضوع
للحقيقه المتحده في الذهن فاذا اطلقت اسدا على واحد اطلقته
على اصل وضعه واذا اطلقت اسامه على الواحد فانما
اردت الحقيقه ويلزم من ذلك التعدد في الخارج
فالتعدد فيه ضمنا لا قصدا بالوضع وهذه الفروق
ان اريد بها ان وضع اللغه ذلك فيحتاج الى دليل
والا فهي تحكمات ص مسله الاشتقاق رد لفظ الى اخر

ولو

ولو مجازا لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصليه
ش قوله رد اللفظ جنس والمراد به جعل احدهما
اصلا والاخر فرعا والفروع مردودا الى اصل وشمل
اللفظ الاسم والفعل وقوله ولو مجازا اشاره الى
ان الاشتقاق يكون من حقيقه ولا خلاف فيه ويكون
من مجاز وخالف فيه القاضي ابو بكر والغزالي والكيا
فمنعوا الاشتقاق من المجازات وقالوا انما يكون الاشتقاق ق
من الحقايق كالامر فانه يشتق منه الامر والمامور
وغيرهما باعتبار معناه الذي هو الفعل لكونه مجازا
فيه والراجح الجواز فيه كالحقيقه ويشهد له اجماع
البيانيين على صحه الاستعارة التبعيه وهي مشتقه
من المجاز لان الاستعاره اولا تكون في المصدر ثم يشتق
منه ولاجل الخلاف فيه اتى المصنف بلو وقوله لمناسبة
اي بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زياده كالضرب
او الضارب فان الضارب ذات له الضرب واما دونها
كالمقتل مصدرا من القتل وقوله والحروف الاصليه
خرجت الزايده فلا عبره بها كالاستعمال والاستباق
ولا يشترط في الاصليه ان تكون موجوده لانه ربما حذف
بعضها لمانع كخف من الخوف نعم يشترط الترتيب في الحروف

واهلون واعلم ان الاشتقاق ثلثه اقسام اصغر وهو
اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب نحو نصر ونصير
وصغير ويسمى اوسط وهو اتفاقهما في الحروف دون
الترتيب نحو جبذ وجذب واكبر وهو اتفاقهما في بعض
الحروف دون نحو ثلم وثلب ونسبه قولهم الضلال مشتق
من الضم وظهر انه تعتبر في الاول موافقه المعنى والحروف
الاصليه مع الترتيب وفي الاخيرين المناسبه فقط فان
اراد المصنف تعريف الاصغر فليرد قيد الترتيب واجاب
بان المراد الاصغر ولا حاجه لقيد الترتيب فانه اذا لم يكن
على ترتيبه لم يناسبه فان قيل المناسبه اعم قلنا لا نسلم
ص ولا بد من تغيير س اي بين اللفظين بزياده او نقصان او بهما
في حرف او حركه او فيهما والتغيير المعنوي انما يحصل بطريق
التبع وهذا احسن من قول ابن الحاجب وقد يزاد بتغيير ما
فانه يوهم انه من تمام الحد وانما هو شرط ذكر تمهيد التقسيم
التي ذكروها الى خمسه عشر صوره فصاعدا لا قيدا وقيل
المراد التغيير المعنوي كما صرح به صاحب المنتهى لان
التغيير اللفظي يفهم من قوله او لا رد اللفظ الى اخر لاستحاله
رد الشي الى نفسه والاولى ان يكون المراد كلا منهما
والاول وان فهم منه التغيير اللفظي لكن ذكره ثانيا

نقض

حشيه
قال الشيخ جمال الدين الاسنوي
في شرحه على منهاج البيضاوي
في حد الاشتقاق واما
في الاصطلاح ففيه حدود
اشهرها حد الميداني
ونقله الامام عنه وهو ان تجد
بين اللفظين تناسبا في
المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الاخر وارتضاه الامام
واتباعه ويعترض عليه بان
الاشتقاق ليس هو نفس
الوجدان حتى يقول هو ان
تجد اي وجدانك بل
الاشتقاق هو الرد عند الوجدان لا نفسه الصنوف للذكاء صح كلامه

لايتميز احدهما الا بدلالة عليه بطريق المطابقه وثانيها
انه لما كان التغيير اللفظي لا يجب ان يكون حقيقه بل لو
كان تقديريا كما في الفلك مفردا وجمعا احتاج الى
ذكره بانه للتنبيه على ان المراد بالتغيير هو الاعم من الحقيقي
والتقديري ولهذا يجاب عن اعتراض بعضهم على اشترا
اصل التغيير نحو طلب من الطلب وغلب من الغلب وحلب
من الحلب فان هذه الافعال مشتقات من هذه المصادر
مع عدم التغيير لبقا الحركه فيها على وجه المصادر واجاب
الاصفهاني وغيره بان التغيير حاصل تقديرا فان الحركه
في الفعل للبنا وفي المصدر للاعراب والاولى كالجزو من
الكلمه لثبوتها والثانيه عارضه ليبدلها بغيرها ولم
يرتض صاحب البديع بهذا الجواب فقال مطلق الحركه
لا تتغير وهو الذي ينظر فيه الاشتقاقي ص وقد يطرد
كاسم الفاعل وقد يختص كالقاروره س المشتق قد يطرد
استعماله كاسم الفاعل وما في معناه من اسم المفعول
والصفه المشبهه وافعل التفضيل والزمان والمكان
والاله وقد لا يطرد وهو المختص كالقاروره لاختصا
بالزجاجه والدبران بمنزله القمر فانها لم يطرد امع
اشتقاقهما من الاستقرار والدبور والقصد بهذا ان

وجود معنى الاصل في محل التسمية فلا يعتبر من حيث
انه داخل في التسمية والمراد ذات ما باعتبار نسبته لا
اليها فهذا لا يطرد في كل ذات كذلك وقد يعتبر من
حيث انه مصحح للتسمية مرجح لها من بين الاسما من غير
دخوله في التسمية والمراد ذات مخصوصة فيها
المعنى لا من حيث هو فيها بل باعتبار خصوصها فهذا
لا يطرد وحاصله الفرق بين تسمية الغير لوجوده
فيه او بوجوده فيه ص ومن لم يقم به وصف لم
يجز ان يشتق له منه اسم خلافا للمعتزلة ومن ثم
اتفقوا على ان ابرهيم عليه السلام ذابح واختلافهم
هل اسمعيل مذبوح ش اصل الخلاف في هذه المسئلة ان
الله تعالى يسمى متكلما بالاتفاق وهو مشتق من الكلام
ثم ان الاشاعرة اطلقوا على الله وما منه الاشتقاق
قايم بذاته الكريمة وهو الكلام النفسي واما
المعتزلة فيطلقون اسم المتكلم على الله باعتبار
قيامه بغيره لا بذاته وهو خلقه الكلام في اللوح المحفوظ
ولا يعترفون بالكلام النفسي فلزم من مذهبهم جواز
صدق المشتق على من لم تقم به صفة الاشتقاق
وعلى هذا ففي نسبة الجواز لغة اليهم نظر بنا على الخلاف

فان

في ان لازم المذهب هل هو مذهب اولا والصحيح المنع ولهذا
لا ينسب القول المخرج الى الشافعي على الصحيح وقوله ومن
ثم اشار بعضهم يشير الى ما ذكره في مسئلة النسخ قبل الفعل فان
المعتزلة منعوه واستدل اصحابنا عليهم بان ابرهيم
عليه السلام امر بالذبح ثم نسخ قبل التمكن فاجابوا بانه
ذبح وكان يلتحم فابطل اصحابنا هذا بانهم اتفقوا
على ان اسمعيل عليه السلام ليس بمذبوح واختلفوا في
كون ابرهيم عليه السلام هل هو ذابح فقال قوم هو
ذابح للقطع والولد غير مذبوح للالتحام وانكره قوم
وقالوا لا ذابح ولا مذبوح محال فان قلت كيف
يستحيل عند المعتزلة اثبات ذابح ولا مذبوح مع قولهم
بجواز اشتقاق اسم الفاعل لمن لم يقم به الفعل
قلت اسم الفاعل لا يطلق الا عند وقوع الفعل
بالاجماع لكن هل يختص بمن قام به الفعل او يطلق على
من لم يقم به فيه الخلاف بيننا وبينهم وهنا عند هولاء
ان الفعل لم يقع لان الفعل هو الذبح وحقيقته على ما يقولو
ثبوت مذبوح تزهق روحه كذا قاله المصنف في شرح المختصر
وهو اولى من قوله هنا اتفقوا على ان ابرهيم ذابح واختلفوا
في ان اسمعيل مذبوح ص فان قام به اسم وجب الاشتقاق

او بما ليس له اسم كانواع الروايح لم تجب من المعني القايم
بالشي هل يجب ان يشتق لمحله منه اسم اختلفوا فيه وقال
الامام في المحصول الحق التفصيل فان كان لذلك
المعني اسم وجب ان يشتق لمحله منه خلافا لايمتنا
المتكلمين فان المعتزله لما قالوا ان الله يخلق كلامه في جسم
قال اصحابنا لهم لو كان ذلك لوجب ان يشتق لذلك
المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزله انه
غير واجب وان لم يكن له اسم كانواع الروايح فالامام
استحال ان يشتق لمحله منه اسم بالضروره ص والجمهور
علي اشتراط بقا المشتق منه في كون المشتق حقيقه ان امكن
والا فاخر جزء وثالثها الوقف ش اطلاق اسم المشتق
باعتبار المستقبل مجاز اجماعا وباعتبار الحال حقيقة
اجماعا واما بعد انقضا ما منه الاشتقاق كالضارب بعد
انقضا الضرب هل ذلك بطريق الحقيقه او المجاز هذا موضع
الخلاف ويعبر عنه بانه هل يشترط بقا المعني المشتق منه
لاطلاق اسم المشتق حقيقة ام لا وفيه مذاهب احدها
انه لا يشترط مطلقا بل يطلق بعد الانقضا حقيقه وعزي
لابن سينا وابن هاشم والثاني اشتراطه مطلقا وهو بعد
الانقضا مجاز وقال في المحصول انه الاقرب والثالث

الفعل

التفصيل بين ما يمكن الحصول بتمامه كالقيام والعقود فيشترط
بقاوه فلا يصدق قايم وقاعد حقيقه بعد انقضا العقود والقيام
وبين ما لا يمكن كالمصادر السياله مثل الكلام وانواعه
فوجود اخر جزء منه كاف في الاطلاق الحقيقي والفرق ان
الاول يمكن ان يوجد اخر اصله معا في الخارج فاشترط
دوام اصله والثاني يمنع اجتماع اجزايه معا به فاكتفي باخر
جزء منها حتي يكون المتكلم ونحوه صادق حقيقه قبل
الفراغ من الدال في قام زيد ومن الميم في زيد قايم بعد الشروع
في الكلامين واذا فرغ عنها كان صدقه مجازا لا حقيقه
وهذا ما عزاه المصنف الي الجمهور وتابع فيه الصفي الهندي
وفيه نظر فان كلام الامام في المحصول مصرح بانه يجب
له لم يقل به احد فانه اورد من جهة المانع انه لو كان
وجود المعني شرطا في كون المشتق حقيقه لما كان اسم
المتكلم والمخبر حقيقه في شي اصلا لان الكلام اسم لجمله
الحروف المركبه ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم
ضروره انه لا يمكن النطق بالجمله دفعه واحده بل علي
التدريج مع انه يقال زيد متكلم ومخبر والاصل في الاطلاق
الحقيقه ثم قال وان اجيب بانه لم لا يجوز ان يقال
حصول المشتق منه شرط في كون المشتق حقيقه اذا كان

ممكن الحصول فاما اذا لم يمكن كذلك فلا قلنا هذا
باطل لانه لم يقل بهذا الفرق احد من الائمة هذا لفظه وقال
الامدي في الاحكام هل يشترط بقا الصفة المشتق منها في
اطلاق الاسم المشتق حقيقة فاثبته قوم ونفاه اخرون
وفصل بعضهم بين الممكن الحصول فاشترط ذلك فيه وبين
ما لا يمكن فلا والظاهر ان مراده به احتمال صاحب المحصول
واما حكاية المصنف قولا بالوقف فلم اره صريحا لاحد لان العضد
في شرح المختصر قال كان ميل ابن الحاجب الى التوقف في المسألة
ولذلك دلايل الفرق واجاب عنها لكن قال الشريف انه
اختار الثالث وكان ينبغي للمصنف ان يقول ورابعها
الوقف لان هذا التفصيل هو ثالثها كما صرح به ابن الحاجب
ص ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اى حال
التلبس لا النطق خلافا للقرافي ش من هذه الحيثية يعلم
ان اطلاق الاسم المشتق كاسم الفاعل والمفعول باعتبار
الحال حقيقة ولا خلاف فيه كتسمية الخمر خمرا وانما
الخلاف باعتبار الماضي كاطلاق الضارب عن من صدر
منه الضرب ثم المراد بقولنا اسم الفاعل بمعنى الحال
حقيقة اي حال التلبس بالفعل لا حال النطق باللفظ
المشتق فان حقيقة الضارب والمضروب لا يتقدم عن الضرب

ولا

ولهذا خرج عنه ش وبهذا يعلم ان نحو قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا
حقيقة وان لم يذكره الائمة من انه سمي قتيلا باعتبار مشارفته
القتل لا تحقيق له والمخالف في هذه القاعدة القرافي فانه قال
محل الخلاف اذا كان المشتق محكوما به كقولنا زيد مشرك او زان
او سارق فان كان محكوما عليه كقولنا السارق تقطع يده
فانه حقيقة مطلقا فيمن اتصف به في الماضي والحال او الاستقبال
قال ولولا ذلك لاشكل القطع والجلد لان هذه الازمنة
انما هي بحسب زمن اطلاق اللفظ المشترك فتكون الايات
المذكورة ونظايرها مجازات باعتبار من اتصف بهذه
الصفات في زماننا لانهم في المستقبل غير زمن الخطاب
عند النزول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا مخلص
عن هذا الاشكال الا بما سبق قال فالله تعالى لم يحكم
في تلك الايات بشرك واحد ولا زناه وانما حكم بالقتل
والجلد وغيرها والموصوف بتلك الصفات بعد تعلق هذه
الاحكام هذا حاصل ما قال وذكر الاصفهاني شارح المحصول
نحوه قال ولا يقال انه لما كان موصوفا بالمشتق منه وهو
الزنا او السرقة وجب عليه ما هو مقتضى ذلك ثم يستوفى
منه ما وجب اولا لانا نقول هذا غير دافع لما ذكرنا
لان كلا منا مفروض في امتثال الامر وذلك الامر

امر بجلد الزاني وقطع السارق ولو كان بقا وجه
الاشتقاق شرطا لم يبق زانيا ولا سارقا بعد انقضايها
فلا يكون الجلد جلد الزاني ولا القطع قطع السارق
فلا يقع امتثالا للامر والحق ان اسم الفاعل لا دلاله
له على زمن الخطاب البته بل مدلوله شخص متصف
بصفه صادره منه لا تعرض له لزمان كما هو شان
الاسما كلها واذا لم يدل على الزمان الاعم من الحال
فلان لا يدل على الحال الاخص منه اولى وانما جا الفساد
من جهه انهم فهموا من قولنا زيد ضارب انه ضارب
في الحال فاعتقدوا ان هذا الدلاله اسم الفاعل عليه
وهو باطل لانك تقول هذا حجر وتريد انسانا فيفهم منه
الحال ايضا مع ان الحجر والانسان لا دلاله لهما على الزمان
وهذا من تحقيق والد المصنف رحمهما الله ص وقيل ان
طرا على المحل وصف وجودي يناقض الاول لم يسم
بالاول اجماعا ش جعل بعضهم محل الخلاف فيما اذا
لم يطرا على المحل ما يناقضه كالقاتل والسارق
يبقى صدق المشتق على قول فان طرا عليه ما يضاده
واشتق له منه اسم غير المشتق الاول فحينئذ لا يصدق
المشتق الاول قطعا كاللون اذا قام به البياض يسمى ابيض

فاذا

فاذا اسود لا يقال في حالة السواد انه ابيض بالاجماع وهذا يتجه
وكلام الامدي في اثنا الحجاج يدل عليه فلا وجه لتضعيف
المصنف وان كان الجمهور اطلقوا الخلاف ص وليس في
المشتق اشعار بخصوصيه الذات ش اي التي يصدق
عليها من كونها جسما او جمادا او غيره لا بطريق المطابقة
ولا التضمن لانه لا معنى له الا انه ذات قام به المشتق منه
كالاسود مثلا فانه يدل على ذات متصفة بسواد من غير
دلاله على خصوص تلك الذات وان دلت على خصوصيه
كونه جسما او حيوانا او غيره فانما يدل عليه بطريق الالتزام
كذا قاله الصفي الهندي فليحمل نفي المصنف الاشعار
على المطابقه والتضمن خاصة ص مسالة المترادف
واقع خلافا لثعلب وابن فارس مطلقا وللامام في
الاسما الشرعية ش في وقوع المترادف في اللغه مذاهب
اصحها نعم ولغة العرب طافحة به والثاني المنع وحكاه
ابن فارس في كتابه المسمى بفقه العربيه عن ثعلب واختاره
لان وضع اللفظين لمعنى واحد عي يجل الواضع عنه وما
ورد مما يوهم الترادف يتكلفون له التغاير وحكى
القاضي ابن العربي بسنده عن ابي علي الفارسي قال كنت
بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من اهل اللغه

وفهم بن خالويه الي ان قال بن خالويه احفظ للسيف
خمسين اسما فتبسم ابو علي وقال ما احفظ له الا اسما
واحدا وهو السيف قال بن خالويه فاين المهند والصارم
واين الرسوب واين المخذم وجعل يعدد فقال ابو علي هذه
صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة والحاصل
انه من جعلها مترادفة نظر الي اتحاد دلالتها علي الذات
ومن منع نظر الي اختصاص بعضها بمزيد معنى فهي تشبه
المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات ومن ثم قال
بعض المتاخرين ينبغي ان يكون هذا قسما اخر وسماه المتكافيه
قال واسما الله الحسنى واسما رسول الله صلى الله عليه وسلم
من هذا النوع فانك اذا قلت ان الله عزيز غفور رحيم قدير
وكلها داله علي الموصوف بهذه الصفات فهذا يدل علي
العزه وهذا يدل علي المغفره وهذا يدل علي الرحمه قال الاصفهاني
وينبغي ان يحمل كلامهم علي منعه في لغة واحدة فاما في
لغتين فلا ينكره عاقل والثالث يقع في اللغه لا في الاسما
الشرعيه واليه ذهب الامام في المحصول في اخر الحقيقه
الشرعيه بعد ما ذكر وقوع الاسما المشتركه فقال اما المترادف
فالاظهر انه لم يوجد لانه ثبت علي خلاف الاصل فيتقدر
بقدر الحاجه انتهى هذا والامام بعينه ممن يقول بان الفرض

والواجب مترادفان وكذا السنه والتطوع ص والحد والمحدود
ونحو حسن بسن غير مترادفين علي الاصح ش فيه مسالتان
احديهما قيل الحد والمحدود مترادفان والصحيح
تغايرهما لان كل مترادفين يدل كل منهما بالمطابقه علي
ما يدل عليه الاخر بالاجماع وليس لفظ الحد والمحدود كذلك
لان المحدود يدل علي الماهيه من حيث هي والحد يدل عليها
باعتبار دلالته علي اجزائها واعلم ان اصل هذا الخلاف
حكاه الغزالي في مقدمة المستصفى ثم زيف من جعله
خلافا محققا فقال اختلف في حد الحد فقيل حد الشي هو
نفس الشي وحقيقته وقيل هو اللفظ المفسر بمعناه علي وجه
يجمع ويمنع وظن اخرون ان هذا خلاف وليس كذلك
فانهما لم يتواردا علي محل واحد بل الاول اسم الحد عنده
موضوع لمدلول لفظ الحد والثاني اسم الحد عنده موضوع
في نفسه والحاصل ان لهما اعتبارين فمن نظر للحقيقه في
الذهن قال بالاول ومن نظر للعباره عنها قال بالثاني ولهذا
قال القرافي في التنقيح وهو غير المحدود ان اريد اللفظ
ونفسه ان اريد المعنى الثانيه ما لا يستعمل الا تابعا
نحو حسن بسن وجامع تابع وفيه صنف بن خالويه
كتاب الاتباع والالباع قيل هما مترادفان والصحيح

المنع لان التابع لا يدل على ما يدل عليه المتبوع الا بتبعيه
الاول واذا قطع عنه لا يدل على شي اصلا لخلاف
المترادفين ص والحق افاده التابع التقويه س خلافا
لاطلاق المنهاج انه لا يفيد والدليل عليه ان العرب لا تتكلم
سدي وقال الامام شرط كونه مفيدا تقدم الاول
عليه وعباره المصنف مصرحه بانه لا فايده له الا التقويه
وهو حسن لينبه على الفرق بينه وبين التوكيد فان
من الناس من يظن انه تاكيد فانه ايضا انما يفيد التقويه
لكن الفرق بينهما ان التاكيد يفيد مع التقويه نفي احتمال
المجاز فانك اذا قلت قام القوم احتمل بعضهم مجازا وسمي
بقولك كلهم ص ووقوع كل من المترادفين مكان الاخر
ان لم يكن تعبد بلفظه خلافا للامام مطلقا وللبيضاوي
والهندي اذا كانا من لغتين س هل يجب صحه اقامه كل
واحد من المترادفين مكان الاخر فيه مذاهب احدها
انه واجب بمعنى انه يصح مطلقا وهو اختيار ابن الحاجب
والاصفهاني وغيرهما وتابعهما المصنف فيجوز ان تقول هذا
قمح جيد وهذه حنطه جيده لان صحة ضم الالفاظ بعضها
الي بعض تابعه لصحه ضم المعاني بعضها الى بعض ولا حجر
في التركيب والثاني انه غير واجب اي جواز تبديل

احدهما

واحدهما بالاخر غير لازم وقاله الامام وهو الحق لان صحة
الضم قد يكون من عوارض الالفاظ والثالث وهو
اختيار البيضاوي والصفي الهندي ان كان من لغه واحده
صح والا فلا وفي كلام المنهاج اشاره الى ان الخلاف في حال
التركيب اما في حال الافراد في تعديد الاشيا فلا خلاف في
الجواز واشار المصنف بقوله ان لم يكن تعبد الى تقييد محل
الخلاف بذلك اما ما تعبد بلفظه فلا يجوز كالتكبير في
الصلاه وهذا القيد غير مناسب للمسله لان علة المنع في التعبد
ليس هو لامتناع اقامه احد المترادفين مقام الاخر بل لما
وقع التعبد بخصوص لفظه كالخلاف ان لفظ النكاح هل
ينعقد بالعجميه ونحوه وقوله لكن هي تامه ان جعلت ما
بعدها اسما وان جعلته فعلا مسندا للمفعول كانت ناقصه ص
مسله المشترك واقع خلافا لثعلب والابهري والبلخي
مطلقا ولقوم في القران قيل والحديث وقيل واجب الوقوع
وقيل ممتنع وقال الامام ممتنع بين النقيضين فقط س جمع
المصنف سبعه مذاهب اصحها انه جايز واقع وليس بواجب
الثاني جايز غير واقع وحكاه عن ثعلب ومن معه ابن العارض
المعتزلي في كتاب الثلث وقيل المعروف عنهما ولا الاجماع له
والثالث انه غير واقع في القران خاصه ونسب لابن داود

الظاهري والرابع في القران والحديث دون غيرها
الخامس انه واجب الوقوع السادس انه محال وهو المراد
بقوله وقيل يمتنع اي عقلا وهذا هو الفرق بين هذا
والقول المحكي عن ثعلب فان ذاك منعه لغه والسابع
انه يمتنع بين النقيضين خاصه واليه مال الامام وقد نازع
الاصفهاني في تعداد المذاهب وجعلها راجعه الي قولين
وهما الوقوع وعدمه قال لان الوجوب ههنا هو الوجوب
بالغير اذ لا معني للوجوب بالذات والممكن الواقع هو الواجب
بالغير فحينئذ لا فرق بينهما وكذا بين الممكن غير الواقع والممتنع
قال ولهذا لم يتعرض ابن الحاجب الا لقول الوقوع وعدمه
وليس كما قال فان قول الوقوع مع الامكان والوجوب
قولان ثابتان متغايران ولا يلزم من احدهما الاخر نعم
في ثبوت تغاير القول بالقران والسنه نظر فان المنكر لوقوعه
في القران الظاهر انه منكر لوقوعه في السنه ايضا لان
الشبهه شامله وقد صرح بذلك صاحب التحصيل واحتج
في المحصول علي انه لا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للنقيضين
كوجود الشي وعدمه قال لان سماعه لا يفيد غير التردد بين
الامرين وهو حاصل بالعقل فالوضع له عبث واجيب
بانه جاز ان يكون له فايده وهي استحضار التردد بين امرين

يعقل

يعقل الذهن عنها او الفايده الاجماليه مقصوده مس
مسئله يصح اطلاقه علي معنييه مجازا وعن الشافعي
والقاضي والمعتزله حقيقه زاد الشافعي وظاهر فيهما
عند التجرد عن القراين فيحمل عليهما وعن القاضي مجمل
ولكن يحمل احتياطا وقال ابو الحسين والغزالي يصح
ان يراد لا انه لغه وقيل يجوز في النفي لا في الاثبات ش
اختلف في صحة اطلاق المشترك علي معنييه معا علي مذاهب
احدها منعه مطلقا ونصره ابن الصباغ في العده والامام
في المحصول مع انه قال في باب الاجماع ان المضارع مشترك
بين الحال والاستقبال وحمل عليهما في قوله تعالي كنتم خير
امه اخرجت للناس ثم اختلف المانعون في سبب المنع
فمنهم من قال سببه الوضع واختاره في المحصول ويحكيه
المصنف عن الغزالي ومعناه ان الواضع لم يضع اللفظ لهما
علي الجمع بل علي البدل وضعف بانه يكون وصفا ثانيا فان
كان مجازا فيكون مستعملا تاره في معنا وحده وتاره في المجموع
وهذا لا يمتنع في الوضع ومنهم من قال سببه امر يرجع الي
القصد لان اراده كل واحد منهما مستلزمه لعدم اراده
الاخر به لما تقرر انه موضوع لهما علي البدليه لا علي المعيه
ولو كانا مرادين معا لزم ان لا يكونا مرادين معا وهو محال

والثاني وعليه الاكثرون الجواز فلا يمتنع ان تقول العين
مخلوقة وتريد جميع محاملها وشرطوا ان لا يمتنع الجمع لامر
خارج كما في الجمع بين الضدين ومثلوه بصيغة افعل للامر
والتهديد فانه يمتنع الجمع بينهما او صحة الجمع بين المعنيين بكونه
بان يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين في التركيب كقولك
العين متحيز وتريد الجارية والذهب او بان يكون المنسوب
اليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون
البعض منسوبا الى احدهما والبعض الاخر منسوبا الى الاخر كما
في قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون فان الضمير قابل للتوزيع
لاختلاف مدلول الصلوة بالنسبة الى الله تعالى والى الملايكة
ثم اختلف المجوزون هل هو حقيقة او مجاز والمختار عند
ابن الحاجب والمصنف انه مجاز واليه ميل امام الحرمين
فانه صرح بانه لا يستعمل في الجميع اذا تجرد عن القراين
وبالجواز مع قرينة متصلة وعلل المنع بكون الواضع انما وضعه
لهما على البدل لا على الجمع وقيل بطريق الحقيقة ونقله الامدي
عن الشافعي والقاضي وتابعه المصنف وفيه نظر واختلف
المجوزون للاستعمال هل يجب حمله عليهما اذا تجرد عن قرينة
صارفة فقيل لا يجب وعزاه الهندي للاكثرين وبه قال الامام
تفريعا على القول بالجواز لان اللفظ كما هو حقيقة في المجموع

تكذا

فكذا هو حقيقة في احدهما على البدل فلو قلنا بوجوب
الحمل عليهما عند تجرده عن القرينة لكان ذلك ترجيحا لاحد
المفهومين على الاخر من غير مرجح ونقل عن الشافعي والقا
وجوبه وليس ذلك ترجيحا بلا مرجح كما زعم الاولون
بل بمرجح وهو تكثير الفايدة ودفع الاجمال لكن اختلف
في انه هل هو للاحتياط او من باب العموم فالمنقول عن
القاضي الاول وعن الشافعي الثاني فيرى انه ظاهر
فيهما دون احدهما فيحمل عند التجرد عليهما ولا يحمل على
احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك
والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف
الحقيقة واعلم ان هذا النقل عن القاضي تابع فيه
المحصول وغيره وليس كذلك فقد صرح القاضي في
كتاب التقريب بانه لا يجوز حمله عليهما ولا على واحد منهما
الا بقرينة قال وهكذا كل محتمل من القولين وليس لموضوع
في الاصل لاحد محتمليه انتهى فكان الصواب ان يقول
وقال القاضي يتوقف ولا يحمل على شي الا بدليل هكذا
حكاه الاستاذ ابو منصور وقال انه قول الواقفية
في صيغ العموم ومنهم القاضي والثالث وبه قال ابو الحسين
والغزالي يصح ان يراد باللفظ الواحد معنياه بوضع جديد

صح

ولا مانع من القصد لكن ليس من اللغة فاللغة تمنعه
منه ولولا منعها منه لم يمنع منه العقل والرابع لا يجوز
في الاثبات ويجوز في النفي كما لو قال الحامل لا اقرأ لها تعدد
لان النكرة في سياق النفي تعم فيجوز ان يراد به مدلولاته
المختلفة واليه ذهب صاحب الهداية من الحنفية في باب
الوصية والخامس يجوز في الجمع نحو اعتدي بالاقراء دون
المفرد سوا الاثبات والنفي لان الجمع في حكم تعديد الافراد
وكأنه ذكر الفاظا واراد بكل معنى بخلاف المفرد
والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه ان ساغ مبني عليه
اختلف في جمع المشترك باعتبار معنييه نحو عيون زيد
ويريد به ناظره وذهبا وجاريه فالاكثرون على انه
مبني على الخلاف في المفرد فان جوزنا استعمال المفرد
في معنييه جوزنا المجموع في جميع معانيه وان منعناه
امتنع ومنهم من قال يجوز فيه وان قلنا بالمنع في المفرد
والصحيح طريقة الاكثر انه يلزم من امتناع المفرد امتناع
المجموع لان المجموع انما يفيد ما وضع له اللفظ حال الافراد
ولا يزيد عليه الا بصيغة الجمع وهو افادة الكثرة خاصة
فان كان المفرد متناولا لمعنييه كان جمعه كذلك وان
لا يعد الا احدهما فجمعه كذلك وكان ينبغي للمصنف ان يذكر

مسئله

مسئلة الخلاف في النفي كذلك ويبنيه على الاثبات فان
النفي انما يقتضيه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات
الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد
المعنيين فالنفي كذلك وقوله ان ساغ قيد زاده المصنف
على المختصرات اشار به الى خلاف النحاة في تثنية اللفظين
المختلفين في المعنى وفيه مذاهب احدها ورجحه
ابن مالك الجواز مطلقا ففي الحديث الايدي ثلث وصح
قول الحريري فانثنى بلا عينين يريد الباصرة والذهب
والثاني ورجحه ابن الحاجب في شرح المفصل المنع مطلقا
وحكاه عن الاكثرين والثالث وعليه ابن عصفور ان
اتفقا في المعنى الموجب للتسمية نحو الاحمران الذهب
والزعفران جاز والا فلا كالعينين الباصرة والذهب
فان قيل جمعه باعتبار معنييه مبني عليه سواء ساغ ذلك
في اللغة ام لا فما فائدة هذا القيد قلنا حمل المشترك على
معنييه انما يبحث عنه في كلام الشارع او من يسلك
بكلامه مسلك العرب في الفاظهم فمن خرج عن اللغة
لا يحمل كلامه وهو موضع مجمل تثنيه ما ذكره
المصنف من البناء تابع فيه ابن الحاجب وقد سبق منها
ان ذلك الاطلاق مجاز لا حقيقة فليكن ما اشي عليه

مجاز ايضا وحاصله يخرج منه ان يلفظ المختلف الا المعنى
وجمعه ان ورد منه شي قيل واما تجويزه قياسا فعلى
المجاز لان الصناعة النحوية تقتضيه ص في الحقيقة
والمجاز الخلاف خلافا للقاضي ومن ثم عم نحو وافعلوا
الخير الواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب
ومن قال للقدر المشترك ش هذا الخلاف يجري في اطلاق
اللفظ الصالح للحقيقة والمجاز وارادتهما معا بشرط ان لا
يكون بينهما تناف في المراد وينبغي جريان خلاف عدم
المنع السابقة واحتج القاضي على المنع بان الحقيقة استعمال
اللفظ فيما وضع له والمجاز فيما لم يوضع له وهما متناقضان
فلا يصح ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان متناقضان
وهو ضعيف لما سنذكره والشافعي رضي الله عنه مشى
على منوال واحد فحمل اللفظ على معنييه سواء كانا حقيقيين
او احدهما مجازا كما جوز الاستعمال فيهما واما القاضي فسوى
بين الحقيقتين وبين الحقيقة والمجاز في صحة الاستعمال
بالنسبة الى المتكلم وفرق بينهما في الحمل بالنسبة الى
السامع فقال في الحقيقتين لا يحمل على احدهما الا بدليل
وقال في الحقيقة والمجاز يستحيل الحمل لئلا يلزم الجمع
بين النقيضين هذا تحرير النقل عن القاضي في هاتين المسلتين

وقد

وقد غلط جماعة في النقل عنه واختلط عليهم مسلة الحمل
بمسلة الاستعمال ومنهم المصنف فنقل عن القاضي التجويز في
الحقيقتين دون الحقيقة والمجاز قال ولا يصح له في
قوله خلافا للقاضي ان اراد في الاستعمال فهو موافق
لا مخالف وان اراد في الحمل فهنا يحمل وهناك يجوز
مع القرينة واما قول الكيا في البلوغ قال القاضي
ابو بكر لا يجوز ان يراد باللمس الوقاع والجس باليد معا
ولا يراد بالنكاح العقد والوطي معا وصار الى هذا الراي
ابو عبد الله البصري من المعتزلة انتهى فمراده الحمل وكذا
حكاه شيخه في البرهان عن القاضي ولم يحك الهندي
غيره وعلى المصنف نقد اخر فانه اطلق الخلاف وموضعه
كما قاله ابن السمعاني فيما اذا ساوى المجاز الحقيقة لهذه
في الاستعمال ونحوه فان خلا المجاز من ذلك امتنع الحمل
قطعا لان المجاز لا يعلم تناول اللفظ له الا بقرينة والحقيقة
تعلم بالاطلاق فلما ساوى الموضوعات امتنع وبهذا
يرد دعوى القاضي التناقض في الحمل على معنى الحقيقة
والمجاز فان ذلك خارج عن محل النزاع واشار
المصنف الى ان من فوايد الخلاف في هذه المسلة الخلاف
في عموم قوله تعالى وافعلوا الخير فمن قال بالجواز

حمله على الواجب والندب واستدلوا بالايه عليهما ومن
منع حصه بالواجب وكذا القايل انه للقدر المشترك بينهما
وهو الطلب ومنهم من جعل البناء في الايه من جهة الخطا
فان قوله وافعلوا هذا خطاب للرجال حقيقه وللنسا
مجاز فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه ص وكذا المجازات
ش استعمال اللفظ في مجازيه مثل ان يقول والله لا اشترى
ويريد السوم وشرا الوكيل يجري فيه الخلاف السابق
وهي مسله غريبه قل من تعرض لها من الاصوليين وقد
ذكرها امام الحرمين وبن السمعاني في القواطع وكذلك
الامدي وبن الحاجب في باب المجمل لكن اختارا فيه
الاجمال وهو مخالف لاختيارهما في الحقيقتين الاعمال
ومشى الامام فخر الدين على منوال واحد فاختار
الاجمال في الموضعين ولا يخفى ان صوره المسله حيث
تعذرت الحقيقه ولابد من يقصد المجازين المتساويين
فانه متى ترجح احدهما تعين ويحتمل ان يجري فيه خلاف
الحقيقه والمجاز لان المجاز الراجح هنا بمثابة الحقيقه
هناك قال الاصفهاني وحيث قلنا بحمل اللفظ على جميع
مجازاته يشترط ان لا تكون تلك المجازات متنافيه كالتهديد
والاباحه اذا قلنا ان صيغه الامر حقيقه في الايجاب

مجاز

مجاز في الاباحه والتهديد ص الحقيقه لفظ مستعمل
فيما وضع له ابتدا ش لفظ جنس يشمل الحقيقه والمجاز
والمستعمل والمهمل وخرج بالمستعمل المهمل واللفظ قبل
الاستعمال وقوله فيما وضع له اما ان يكون من
تمام الفصل المستعمل فيما لم يوضع له كالوضع الجديد فان
واضع اللغه لم يضعه اصلا وكذلك الاعلام ان قلنا
انها ليست بحقيقه فان الواضع لم يضعها لتلك المسميات
او المستعمل في غير ما وضع له غلطا والمجاز الخالي عن
الوضع وقوله ابتدا اخرج المجاز بانواعه فانه وان
كان موضوعا فليس موضوعا وضعا اوليا وانما عبر
بالابتدا دون الاول كما عبر به بن الحاجب للخلاف في
ان الاول هل يستلزم ثانيا وان قلنا يستلزمه لزم
ان الحقيقه تستلزم المجاز ولا قايل بذلك وانما اختلفوا
في عكسه وهو استلزام المجاز الحقيقه فلهذا اتى المصنف
بابتدا ليزيل هذا الايهام ولم يحتج ان يقول في اصطلاح التخا طب
كما قال غيره ليدخل الحقيقتين الشرعيه والعرفيه فانهما
مستعملان في وضع ثان وهما حقيقتان وراى المصنف
ان الوضع الاول يرشد اليه ولذلك مكره فان كلا
من الثلاث يصدق عليه انه وضع له ابتدا ولم يرد بالوضع

الوضع الاصلي وهو اللغوي ولو اراده لاحتاج الي هذا
القيد لا محاله بل اراد بالوضع المبتدا اما بحوز به ولا بالنسبه
الى الاصطلاح الذي يقع به التخاطب لا ما يكون اولا باعتبار
اللغه فلهذا استغنى عن قيد التخاطب وقد ضايق الاصفهاني
في شرح المحصول في قيد الاوليه والابتدا وقال انه
غير محتاج اليه فانه انما احترز به عن المجاز ولا حاجة
الى الاحتراز فان لفظه الوضع يخرجه لان المجاز ان قلنا
انه غير موضوع فذاك وان قلنا انه موضوع فهو غير الوضع
المعتبر في الحقيقه وهو استعمال العرب ذلك النوع لا المستعمل
احاد النوع بخلاف الوضع في الحقايق فانه معتبر في
الاحاد وزاد صاحب المنهاج من غير تاويل في الوضع
ليحترز به عن الاستعاره فانها مستعمله فيما وضعت له
وليست بحقيقه لبنا دعوى المستعار موضوعا للمستعار
له على ضرب من التاويل ص وهي لغويه وعرفيه وشرعيه
ش لان الحقيقه لابد لها من وضع والوضع لابد له من واضع
فوضعها ان كان واضع اللغه فلغويه كالاسد للحيوان
المفترس او الشرع فشرعيه كالصلوه للعباده المخصوصه
او العرف المتعين او المطلق فعرفيه فالعرفيه المطلقه
كالدابه لذوات الاربع والخاص كاصطلاح النحاه والاصوليين

ووجه الحصر ان اللفظ ان كان موضوعا في اصل اللغه
لمعنى واستمر من غير طريان ناسخ عليه فهو اللغويه وان
طرا عليها ناسخ نقله الى اصطلاح اخر فان كان الناقل
الشرع فهي الشرعيه او العرف فهي العرفيه فعلم ان
اللغويه اصل الكل وقد منع الاصفهاني شارح المحصول
ادخال الثلثه في حد واحد من جهه اختلاف معنى
الوضع فيها فان الوضع في اللغويه بمعنى الاصطلاح
وهو تعليق لفظ بمعنى واما في العرفيه والشرعيه فليس
بهذا المعنى اذ لم ينقل عن الشرع انه قال وضعت
لفظه الصلاه بازا معناها الشرعي وانما غلب استعماله
لها بازا ذلك المعنى بحيث صارت الحقيقه اللغويه مهجوره
وكذلك العرفيه انما اشتهرت بكثره الاستعمال دون
الوضع قال وحينيذ فان خصصنا لفظ الوضع
في الحد بالاصطلاح خرجت الشرعيه والعرفيه وان
لم نخصصه لزم الاشتراك وهو مما تصان الحدود
عنه قال فيجب ان نحد لها حدا غير حد اللغويه بان
يقال المستعمل فيما غلب استعماله ولك ان تقول لا نسلم
ان الشارع استعمل ولم يضع فان الوضع تعليق لفظ
بازا معنى وذلك شامل لها والا ان يدعي نقله الى الغير

في اللغة اعلامه بالوضع والاصطلاح وفي الشرع كثرة
استعماله كثرة تقوم مقام المواضعة ابتداء ص ويقع الاولي
ونفي قوم امكان الشرعية والقاضي وبن القشيري ش
وقوعها وقال قوم وقعت مطلقا وقوم الا الايمان
وتوقف الامدي والمختار وفاقا لابي اسحق الشيرازي
والامامين وبن الحاجب وقوع الفرعية لا الدينية ش
لاخلاف في وقوع اللغوية والعرفية واما الشرعية
ففي المحصول اتفقوا على امكانها بمعني ان الاسم اللغوي
يجوز ان ينزله الشرع الي معني اخر فيصير اللفظ في ذلك
المعني حقيقة شرعية لكن في شرحه للاصفهاني عن
شرح المعتمد لابي الحسين عن قوم انهم منعوا امكانها
وعليه اعتمد المصنف لكن الذي رايته في المعتمد لابي الحسين
لما حكي عن قوم من المرجية انهم نفوا الحقايق الشرعية
قال وبعض عللهم تدل علي انهم احالوا ذلك هذا لفظه
وحينئذ فلم يصرحوا به نعم قال بعضهم من يقول
بان دلالة الالفاظ طبيعية لا يقول بالجواز هنا لان
الاسم عنده واجب للمسمي واما وقوعها ففيه مذاهب
احدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي ابي بكر
وبن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي
عن الجمهور

عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلوة والصوم وغيرهما
في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعا والامسا ك
لم ينقل اصلا وانها باقية على اوضاعها لكن الشارع
شرط في الاعتداد بها امورا اخري نحو الركوع والسجود
والكف عن الجماع والنية فهو متصرف بوضع الشرط
لا بتغيير الوضع والثاني اثباته مطلقا وهو قول
المعتزلة وقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصوم
وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدا وضعها لهذه المعاني
الشرعية من غير مراعاة النقل الى المجاز اللغوي فليست حقايق
لغوية ولا مجازات عنها ولذلك قالوا الايمان لغة
التصديق ونقله الشرع الى العبادات من غير مناسبة
ولهذا قال بن الحاجب واثبت المعتزلة الدينية ايضا
فدل على انهم يسمون شرعية غير دينية وقصدهم
من هذا ان مرتكب الكبيرة ليس مومنا ولا كافرا والثالث
التفصيل بين الايمان وغيره وهذا الذي اختاره الشيخ
ابو اسحق فقال في شرح اللمع ان الايمان يبقى على موضوعه
في اللغة وان الالفاظ التي ذكرناها من الصلاة والصيام
والحج وغير ذلك منقولة قال وليس من ضرورة النقل
ان يكون في جميع الالفاظ وانما يكون على حسب ما يقوم

عليه الدليل والرابع الوقف واليه ميل الامدي
والمختار عند المصنف وفاقا لمن ذكره الموفق في فروع
الشريعه فقط كالصوم والصلاه دون اصوله كالايمان
والمراد بالدين كما قاله في المستصفي ما نقله الشرع الي اصل
الدين كالايمان والكفر والفسق ثم في كلام المصنف
امران احدهما ان هذا الذي اختاره يتبادر الذهن
الى انه غير قوله وقوم الا الايمان فما الفارق بينهما وانما
يظهر التغاير بينهما بالتقرير الذي سنذكره في مذهب الامامين
والقايل الاول يقول ان الشرع ابقي الايمان علي موضوعه
اللغوي ونقل ما عداه من الفروع نقلا كليا الا علي ملاحظه
أسلوب اللغة بوجه وحكايته هكذا يوخذ من نقل محمد
بن نصر في كتاب تعظيم قدر الصلاه عن ابي عبيد وتصير
المذاهب خمسه الثاني ما اطلقه المصنف في نقل مذهب
الامامين وفيه نظر اما امام الحرمين فانه قال بتبقيتها
وقصر التسميه علي بعض مسمياتها فان الصلاه لغه الدعا
وقصرها الشرع علي دعاء مخصوص وسمي ايضا اطلاقها علي
الافعال من السجود ونحوه توسعا واستعاره من الدعا
لان الداعي خاضع فكذا الساجد قال فالمثبت للنقل ان
اراد القصر او التجوز فلا معني لانكاره وان اراد غيره

فباطل هذا ملخص كلامه ولم يفصل بين شرعيه ولا دينيه
واما الامام الرازي فانه اختار ان الشرع لم ينقلها عن معناها
اللغوي لكنه لم يستعملها في حقيقتها اللغويه والا لتبادر
الذهن اليها بل في مجازها اللغوي فان العرب تكلموا بالمجاز
كما تكلموا بالحقيقه ومن مجازهم تسمية الشي باسم اجزايه
والصلاه كذلك فان الدعا جزؤها فكان الامام يقول
انها مقره علي مجازاتها اللغويه ولم يفصل بين شرعيه
ولا دينيه بل صرح بالسويه بينهما وعبارته قلنا لم لا
يمكن فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ المطلقه
ببعض موارد ها فان الايمان والصلاه والصوم كانت
موضوعه لمطلق التصديق والدعا والامساك ثم
تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعا
معين وامساك معين الي اخره ويظهر في الفرق بين
مذهبه ومذهب امام الحرمين ان امام الحرمين يقول
ان الشرع غير وضع اللغه علي الهيه السابقه والامام
الرازي يقول بعدم التغيير وكلامه في الادله صرح
بذلك بل هو نحو قول القاضي فان القاضي يقول
انها مقره علي حقايقها اللغويه والامام يقول انها
مقره علي مجازاتها اللغويه هذا تحرير النقل عن الامامين

فاحذر ما عداه وقال الاصفهاني في شرح المحصول بعد
حكايه المذهبين الاولين والثالث اختيار المصنف
وامام الحرمين انه منقول شرعا لكن الى معان هي مجازات
لغويه يعني من باب التعبير بالجزء عن الكل في الصلاه
لان الصلاه جزوها الدعا وهو يخالف القولين
الاولين اما المذهب القاضي فلانه يقول ما نقلت اصلا واما
مذهب المعتزله فلانهم لم يشترطوا في النقل كون المنقول
اليه مجازا لغويا والحاصل ان الالفاظ المتداوله شرعا
وقد استعملت في غير معانيها اللغويه وهل هي باقيه على
اوضاعها اللغويه ولم تنقل وهو قول القاضي او نقلها
الى غير معانيها والقايلون به اختلفوا فمنهم من قال الى مجازاتها
اللغويه ما اختاره الامامان ومنهم من قال الى غير
معانيها على الاطلاق وهو قول المعتزله فيحصل ان
المثبتين للحقيقه الشرعيه هم المعتزله لانهم لم يشترطوا
في النقل المناسبه واما الامامان ومن وافقهم فاشترطوا
المناسبه لمعانيها اللغويه فتكون عندهم في ابتدا النقل
مجازات لغويه بسبب عدم اشتهارها ثم غلبت في المعاني
الشرعيه لكثره استعمالها في الشرع فصارت حقيقه
شرعيه لهم وفايده هذا انا اذا وجدناها في كلام الشارع

مجرده

مجرده عن القرينه محتمله للمعنى اللغوي والشرعي فعلى ح
تحمل واما في استعمال حمله الشرع فيحمل على الشرعي بلا خلاف
لان الحقيقه اللغويه مهجوره عندهم فلا يبادر الذهن
عند استعمالهم قصدها البته ويلعب بزيل اطلاق
المصنف على ما ذكرنا وبهذا التحرير يظهر لك فساد
ما وقع في الشرح على المختصرات في هذه المسله ص ومعنى
الشرعي ما لم يستفد اسمه الا من الشرع وقد يطلق على
المندوب والمباح ش الحقيقه الشرعيه هي اللفظ الذي
استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع فخرج بالقيد
الاخير الحقايق اللغويه والعرفيه ودخل فيه المنقول
الشرعي وهو اللفظ الموضوع لمعنى ثم نقل في الشرع الى
معنى ثان لمناسبه بينها وغلب استعماله في الثاني
والموضوعات المبتداه الشرعيه وهي الالفاظ التي
وضعها الشارع للمعاني الشرعيه من غير اعتبار نقل
من اللغه او من غير اعتبار المناسبه قال الصفي الهندي
واقسامها الممكنه اربعه احدها ان يكون اللفظ
والمعنى معلومين عند اهل اللغه لكنهم لم يضعوا
ذلك الاسم لذلك المعنى وثانيها ان يكونا مجهولين
وثالثها ان يكون اللفظ معلوما لهم دون المعنى

ورابعها عكسه قال والمنقوله الشرعيه من هذه الاقسام
انما هي الاول والثالث قال والاشبه وقوع هذه الاقسام
كلها تفريعا علي القول بالحقيقه الشرعيه وصرح الاصفهاني
بان النزاع في الاقسام كلها وهو ظاهر كلام المحصول
والتحقيق ان هذا التفسير للشرعي وشموله لهذه الاقسام
انما يصح علي مذهب المعتزله وكذلك صرح ابو الحسين في
المعتمد فانه ذكر هذا التفسير ثم قال ويدخل فيه كذا
الي اخره اما اذا قلنا بانها مجازات لغويه فلابد ان يكون
ذلك اللفظ والمعنى من حيث هو مجاز لغوي يعلمها
اهل اللغه لاستحاله نقل الشرع لفظه لغويه الي معني
هو مجاز لغه ولا يعلمها اهل اللغه ولا يخفي بعد هذا اما
علي المصنف في هذا التفسير من التقديم انه كان حقه
تقديم هذا علي ما قبله لان التصديق مسبوق بالتصور
وحيث ذكر الشرعي فليذكر الديني وقد سبق تفسيره
وقوله وقد يطلق هذا بالنسبه الي عرف الفقها لا
الاصوليين لكن قد يتوقف في اطلاقه علي المباح ولهذا
قال امام الحرمين في الاساليب الذي تعنيه الفقيه بالشرعي
هو الواجب والمندوب وقال النووي في صلاه الجماعه
من الروضه معني قولهم لا تشرع الجماعه في النوافل

المطلقه

المطلقه لا يستحب فلو صلاها جماعه جاز ولا يقال
مكروه ص المجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقه
ش خرج بالوضع الثاني الحقيقه وبالقيد الثالث العلم المنقول
كبكر وكلب فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقه ومثل استعمال
لفظ الارض في السما وشمل هذا الحد انواع المجاز الثلثه من
اللغوي والشرعي والعرفي فاللفظ الواحد بالنسبه الي المعني
الواحد قد تكون حقيقه باصطلاح مجازا باصطلاح اخر
كلفظ الصلاه مثلا بالنسبه الي الدعا فانه حقيقه باصطلاح
اهل اللغه مجازا باصطلاح اهل الشرع وبالنسبه الي الافعال
المخصوص بالعكس وعباره بن الحاجب في غير وضع اول
وهو يقتضي ان المجاز غير موضع ولذلك عدل المصنف
الي قوله بوضع ثان وعبارته ايضا علي وجه يصح وعدل
عنه المصنف الي قوله لعلاقه واستحسن العضد تعبير
بن الحاجب علي هذه العباره لانطباقه علي مذهبي وجوب
النقل فيه والاكتفا بالعلاقه فكان احسن مما يختص بمذهب
ص فعلم وجوب سبق الوضع وهو اتفاق لا الاستعمال
وهو المختار قيل مطلقا والاصح لما عدا المصدر ش علم
من قوله بوضع ثان ان المجاز يستلزم وضعا سابقا
عليه ومن ثم كان اللفظ في اول الوضع قبل استعماله

فيما وضع له ليس حقيقة ولا مجاز وهذا لا خلاف فيه لكن
لا يستلزم سبق الحقيقة وهو مراد المصنف بالاستعمال
وهي مسالة الخلاف في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة بمعنى
ان استعمال اللفظ في غير وضع اول هل يكون مشروطا
باستعماله في وضع اول وهل هذا الاستعمال ام لا بل يجوز
ان يستعمل في الوضع الثاني ولا يستعمل فيما وضع له اصلا
والمختار عند الامدي والمصنف عدم الاستلزام وعزاه
في البديع الى المحققين وذهب ابو الحسين البصري وابن
السمعاني والامام الرازي الى الاستلزام محتجين بانه
لو لم يستلزم لخلا الوضع عن الفايدة وهو ضعيف
لان الفايدة غير منحصرة في استعمال اللفظ فيما وضع له
بل هي حاصلة بالتجوز وقوله والاصح لما عدا المصدر
تنبيه سوى المصنف هنا بين الوضع والاستعمال
هو الصواب وفي كلام القرافي ما يخالفه فانه لما تكلم
على ان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى قال ويطلق
على غلبة الاستعمال رد على اصل الاستعمال من غير غلبة
قال وهذا هو مراد العلما بقولهم هل من شرط المجاز
الوضع ام لا قولان يريدون بالوضع هاهنا مطلق
الاستعمال ولو مرة سمع من العرب استعمال ذلك النوع

من المجاز

من المجاز فيحصل الشرط وهو واقع خلافا للاستاد
والفارسي مطلقا وللظاهرية في الكتاب والسنه
من النقل عن الاستاد ابي اسحق مشهور لكن قال الامام
والغزالي الظن بالاستاد انه لا يصح عنه ولعل المراد
انه ليس بثابت ثبوت الحقيقة واما الفارسي فالمراد
به ابو علي النحوي وعمدة المصنف فيه نقل ابن الصلاح
له في فوايد الرحلة وفيه نظر لان تلميذه ابو الفتح بن
جني اعرف بمذهبه وقد نقل عنه في كتاب الخصايص
عكس هذه المقالة ان المجاز غالب على اللغات كما هو مذهب
ابن جني والنقل عن الظاهرية بمنعه في القران والحديث
نقله الامام عن ابن داود الظاهري وزعم الاصفهاني
انه تفرد بنقله في الحديث لكن في الاحكام لابن حزم
ان قوما منعوه في القران والسنه وقال ابن الحاجب في
باب الاضافة من شرح المفصل ذهب القاضي الى
انه لا مجاز في القران وان مثل قوله واسال القرية
محمول على ان القرية تطلق للاهل والجدار جميعا
على وجه الاشتراك وليس بجيد لانه معلوم ان القرية
موضوعة للجدران المخصوصة دون الاهل فاذا
اطلقت على الاهل لم يطلق الا بقرينة تدلنا

على المجاز رف ولو كانت مشتركه لم يكن كذلك ص واما
يعدل اليه لثقل الحقيقه او بشاعتها او جهلها
او بلاغته او شهرته او غير ذلك س المعدل عن استعمال
الحقيقه الى استعمال المجاز اسباب احدها ثقل
لفظ الحقيقه على اللسان كالخنفقيق اسم للداهيه
فيعدل عنه الى النائبه والحادثه ونحوه الثاني
بشاعه لفظها كما يعبر بالغايط عن الخرآة الثالث
ان لا يعرف المتكلم او المخاطب لفظه الحقيقي الرابع
بلاغه لفظ المجاز لصلاحيته للسجع والتجنيس وساير
اصناف البديع دون الحقيقه الخامس شهرته
لكون المجاز اعرف من الحقيقه واشار بقوله
وغير ذلك الى ان لا يكون المعنى الذي عبر عنه بالمجاز
لفظ حقيقي او يكون معلوما عند المخاطبين ويقصد
اخفاه على غيرها ونحو ذلك ص وليس غالبا على اللغات
خلافا لابن جني س قال في المحصول ادعى ابن جني ان
المجاز غالب على كل لغه سوا لغه العرب وغيرها فان
قولنا قام زيد مفيد للمصدر وهو جنس يتنا ول جميع
افراد القيام وهو غير مراد بالضروره قال وهذا
ركيك فان المصدر لا يدل على افراد الماهيه بل على

التدر

التدر والمشترك قال وقولك ضربت زيدا مجاز فانك
انما ضربت بعضه لا كله واعترض عليه تلميذه عبد الله
بن مثويه المتكلم بان التالم بالضرب كله لا بعضه وهو
ضعيف لانه انما التزم المجاز في لفظ الضرب لا في لفظ
التالم والضرب امساس جسم بعنف والامساس
حكم يرجع الى الاعضا لا الى الجملة والتالم اثر ذلك
الامساس ص ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقه خلافا
لابي حنيفه س معنى هذه المسله انه اذا استعمل لفظ واريد
به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا
اللفظ ام لا فعندنا يشترط فحيث تمتنع الحقيقه لا يصح المجاز
وعنده بل لا يكفي صحة اللفظ اعمالا للكلام ما امكن والحاصل
ان اللفظ عندنا اذا كان مجازا بالنسبه الى الحقيقه لغو
وعند ابي حنيفه يحمل على المجاز وعلى هذا الاصل مسايل
بيننا وبينهم منها اذا قال لغلامه الذي هو اسن منه هذا
ابني فلا يصلح عندنا مجازا عن العتق لان اللفظ انما يصلح
مجازا اذا كان له حقيقه وهذا اللفظ في هذا المحل لا
حقيقه له فكان لغوا وان حملناه على الاضمار اي مثل ابني
اي في الحنو فعدم عتقه اظهر ولو قال اوصيت له
بنصيب ابني فوجهان اصحها عند العراقيين والبغوي

بطلان الوصيه لورودها علي حق الغير وعزاه الرافعي
لابي حنيفه وقد يستشكل علي اصله هنا والثاني وبه قال
ملك انها صحيحه والمعنى مثل نصيب ابني ومثله كثير في
الاستعمال وصححه الامام والروياني وغيرهما ويجريان
فيما لو قال بعت عبدي بما باع به فلان فرسه وهما يعلمان
قدره ص وهو والنقل خلاف الاصل ش فيه مسلتان احدهما
ان المجاز خلاف الاصل والاصل يطلق ويراد به
الغالب وتارة يراد به الدليل فان كان الاول فالخلاف
فيه مع ابن جني وقد سبق وان كان الثاني فالغرض به
ان الاصل الحقيقه والمجاز علي خلاف الاصل فاذا ذكر
اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقه فاحتمال الحقيقه
ارجح لان الحقيقه لا تخل بالفهم بخلاف المجاز فيكون مرجوحا
الثانيه النقل خلاف الاصل بمعنى انه اذا دار اللفظ
بين ان يكون منقولا وبين ان يكون مبقى علي الحقيقه
اللغويه كان الثاني اولي لتوقف الاول علي الوضع اللغوي
ثم نسخه ثم وضع جديد والاصل بقا ما كان علي ما كان فان
قيل لم يقدم المصنف ذكر النقل حتى يذكر معارضه
بخلاف صاحب المنهاج فانه سبق له في التقسيم ذكر النقل
قلنا بل الخلاف في الحقيقه الشرعيه هو خلاف في النقل

فان

فان القاضي يمنع نقل اللفظ اللغوي الي غير معناه البته
والجمهور يجوزونه وهذه المسله لا تجي علي راي القاضي
وانما تجي علي راي الاولي ص واولي من الاشتراك ش فيه
مسلتان احدهما اذا تعارض المجاز والاشتراك
فالمجاز اولي لكثرته ولاستعمال اللفظ دايما في الحقيقه مع
عدم القرينه وفي المجاز معها بخلاف المشترك فانه يخل
بالفهم حيث لا قرينه وقال قوم المشترك اولي لتوقف المجاز
علي وضعين وعلاقه دون المشترك الحاصل بوضع واحد
الثانيه تعارض النقل والاشتراك فالجمهور علي ان النقل
اولي لان معنى المنقول واحد بخلاف المشترك فانه متعدد
المعاني فيخل بالفهم حتى يرد القرينه وقال قوم المشترك
اولي لتوقف النقل علي النسخ اي قد يصير الي النسخ والمشترك
اولي منه والمتوقف علي المرجوح اولي بان يكون مرجوحا
واجيب بان الشارع اذا نقل اشتهر المعنى المنقول
اليه ص قيل ومن الاضمار ش اختلفوا في تعارض المجاز
والاضمار علي ثلثه مذاهب فقال الامام في المعالم المجاز
اولي لكثرته ولان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولي وقيل
الاضمار اولي حكاه الهندي لان قرينته متصله وقيل
يتساويان لاحتياج كل منهما الي ثلثه قراين وجزم به في

المحصول وتابعه البيضاوي وعلى هذا ابن ... قد سبقت
واعلم ان كلام المصنف يقتضي جريان الخلاف في تعارض
النقل والاضمار والمعروف اولويه الاضمار لانه من باب
البلاغه بخلاف النقل ولان النقل يقتضي النسخ بخلاف الاضمار
ولان النقل انكره كثير من المحققين واجمعوا على الاضمار
ص والتخصيص اولى منهما ش اي ومن المجاز ومن النقل اما
كونه اولى من المجاز فلان دلاله العام على افراده بعد
التخصيص يحتمل ان يكون حقيقه ودلاله اللفظ على
معناه المجازي لا يحتمل ذلك لكونه خلاف الاجماع
والحقيقه راجحه على المجاز والمحتمل للراجح راجح فيكون
التخصيص راجحا كقولنا العمره فرض لقوله تعالى واتموا
الحج والعمره لله والامر للوجوب فيقول المالكي تخصص
النص بالحج والعمره المشروع فيها لان استعمال الاتمام في
الابتدا مجاز والتخصيص اولى من المجاز واما كونه
اولى من النقل فلان التخصيص خير من المجاز والمجاز
من النقل كما بينا والخير خير كقول المالكي يلزم الظهار
من الامه لقوله تعالى من نسائهم فان قال الشافعي هو
منقول في العرف للحره فلا يتناول محل النزاع ولو لم يكن
منقولا للزم ان يكون مخصصا بذوات المحارم فانهن
من نسائهم

من نسائهم ولا يلزمه منهن ظهار كان للمالكي ان يقول
اذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص اولى وعلم
منه انه اولى من الاضمار لان التخصيص خير من المجاز
والمجاز مساو للاضمار والاضمار من المساوي اولى
كقول المالكي الكلب طاهر لقوله وكلوا مما امسكن
عليكم والضمير عام في جميع الجوارح فيجوز لكل موضع
فمه عملا بالطاهر فيقول الشافعي يلزمكم جواز
ما امسك بعد القدره عليه من غير ذكاه وليس كذلك
فيلزم التخصيص بل هذا اضمار تقديره كلوا من حلال
ما امسكن وكون موضع فيه من الحلال محل النزاع
فللمالكي ان يقول ما ذكرنا يلزم التخصيص وعلى ما ذكرتموه
يلزم الاضمار والتخصيص اولى تنبيه انما اقتصر
المصنف على هذه الخمسه اعني المجاز والنقل والاشتراك
والاضمار والتخصيص لانها اصل ما يخل بالفهم ثم
يقع التعارض بينها على عشرة اوجه فيقع التعارض
بين الاشتراك وبين الاربعه الباقيه ثم بين النقل وبين
الثلثه ثم بين المجاز وبين الباقيين ثم بين الاضمار
والتخصيص ص وقد يكون بالشكل او صفه ظاهره
او باعتبار ما يكون قطعا او ظنا لا احتمالا او بالضد

والمجاوره والزياده والنقصان والسبب للمسبب والكل
للبعض والمتعلق للمتعلق وبالعكوس وما بالفعل على ما بالقوه
سر المجاز لابد فيه من العلاقه بينه وبين الحقيقه ولا يكفي
مجرد الاشتراك في امر ما والا لجاز اطلاق كل شي
على ما عداه ويتصور من وجوه احدها الاشتراك
في الشكل كالانسان للصوره المنقوشه على الجدار
الثاني الاشتراك في الصفه ويجب ان يكون ظاهره
لينتقل الذهن اليها كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف
اطلاقه على الابخر الثالث باعتبار ما يكون كذا
اطلقوه هنا وهذا انما يكون فيما اذا تحقق المال
اما قطعا كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون او غالبا
كما في تسميه العصير خمرا لانه في الغالب يصير خمرا
ولو قال المصنف او غالبا بدل قوله او ظنا لكان
اولى واعلم ان الاصحاب وان لم يذكروا هذا
القيد هنا لكنهم ذكروه في باب التاويل في كلامهم
مع الحنفيه في ايما امراه نكحت نفسها فنكاحها باطل
حيث قالوا ايل الي البطلان باعتراض الولي قال اصحابنا
المال الي البطلان هنا ليس قطعا ولا غالبا الذي هو
شرط في استعمال هذا النوع بل اطلاق البطلان باعتبار

مايول اليه في المحل المذكور نادر وحمل كلام الشارع الخارج
مخرج التعميم عليه لا يجوز فلو قال المصنف بدل قوله
او ظنا لا احتمالا او غالبا لا نادرا لكان اولى وشرط
الكيا الهراسي ان يكون المال مقطوعا به ولا يكفي
الظن والاطلاق الجمهور بعضهم انه لا فرق فلهذا سوى
المصنف بينهما نعم لا يكفي الاحتمال المرجوح بالاتفاق
وحقه اذ زاد هذا القيد على المصنفين ان يقول ابدا
بنفسه كالخمر ليخرج العبد فانه لا يطلق عليه حر باعتبار
مايول اليه الرابع تسميه الشي باسم ضده كقوله
تعالى وجزا سيئه سيئه مثلها اطلق على الجزا سيئه مع انه
ق ليس بسيئه الخامس تسميه الشي باسم ما يجاوره كاطلاق
لفظ الراويه على القربه التي هي ظرف الما فان الراويه
لغه اسم للجمل الذي يستقى عليه ثم اطلق على القربه لمجاورتها
السادس الزياده ومثلوه بقوله تعالى ليس كمثله شي
فان الكاف زايده والتقدير ليس مثله شي والا لزم
اثبات المثل وهو محال ويجوز ان تكون غير زايده
ولا يلزم المحذور لوجوه احدها انه يجوز سلب
الشي عن المعدوم كما يجوز سلب الكتابه عن زيد
وهو معدوم وثانيها ان المثل ياتي بمعنى المثل كالشبه

والشبه والمثل الصفة قال تعالى مثل الجنة التي وعد
المتقون اي صفتها وحينئذ فالتقدير ليس كصفته شي
ثالثها ان يكون لفظ المثل كهو في قولهم مثلك لا يبخل
أي انت لا تبخل فلا يراد غير ما اضيف اليه واليه اشار
الشاعر بقوله ولم يقل مثلك نعني به غيرك يا فرد ابلا مشبه
وهذا ضرب من الكنايه التي هي ابلغ من الصريح لتضمنها
اثبات الشي بدليله فيكون المعنى ليس هو كشي
السابع النقصان في اللفظ كقوله تعالى وسل القريه
اي اهل القريه فان القريه عباره عن الابنيه وهي لا
تسئل ويمكن ان يقال يخلق الله فيها قدرة الكلام
ويكون ذلك معجزة لذلك النبي ويبقى اللفظ علي
حقيقته وقال الشيخ عز الدين في كتاب المجاز ليس
حذف المضاف من المجاز لان المجاز استعمال اللفظ
في غير موضوعه والكلمه المحذوفه ليست كذلك
وانما التجوز في ان ينسب الى المضاف اليه ما كان
منسوبا الى المضاف فجعله من مجاز التركيب العقلي
لا من اللغوي الافرادي الثامن اطلاق اسم السبب
علي المسبب سوا كان السبب فاعليا كتسمية المطر
بالسما أو ماديا كقولك سال الوادي او صوريا كتسميه

الدورة

القدرة باليد أو غايا كتسمية العنب خمرا التاسع
عكسه كتسميه المرض الشديد بالموت العاشر
اطلاق اسم الكل علي البعض كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم اي اناملهم الحادي عشر
عكسه كقولهم للزنجي اسود مع ان فيه بياض اسنانه
الثاني عشر تسميه المتعلق باسم التعليق كتسميه المخلوق
خلقا قال تعالى هذا خلق الله الثالث عشر عكسه كقوله
صلي الله عليه وسلم تحيضي في علم الله ستا او سبعا والتقدير
تحيضين ستا او سبعا وهو معلوم لله تعالى وقد
اطلق عليه العلم بقول المصنف وبالعكوس راجع
للثلاثه الاخيره وقد بيناه الرابع عشر اطلاق ما
بالفعل علي ما بالقوه كتسميه الخمر حال كونه في الدن
مسكرا وقد يقال برجوع هذه الي قوله اولا باعتبار
ما يكون ولهذا اقتصر الصفي الهندي في النهايه علي
هذه ولم يذكر تلك بل ذكر بدلها باعتبار ما كان
لكن الظاهر ان ما صنعه المصنف في حذفها اولى
خلافا للمختصرين لانهم جزموا بان اطلاق اللفظ باعتبار
ما كان مجاز ثم ترجموا مسئله اطلاق اسم الفاعل
باعتبار الماضي وحكوا فيه الخلاف وهي عين المسله

المذكور هنا ص وقد يكون في الاسناد خلافا لقوم س
المجاز اما ان يكون في مفردات الالفاظ كاطلاق
الاسد على الشجاع والحمار على البليد ونحوه وهو ما
سبق ويسمى اللغوي واما ان يكون في تركيبها وهو
ان يسند الفعل الى غير من صدر عنه بضرب من التاويل
كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا رب
انهن اضللن كثيرا من الناس فانه استعمل كل واحد
من الفاظه المفرده في موضوعه لكن اسند الزياده
والاضلال الى الايات فجعل المجاز في التركيب ويسمى
العقلي لان التجوز فيه في نسبة الفاعل الى غير من صدر
عنه وهو امر عقلي لا وضعي وانكره السكاكي ورده
الى اللغوي فيكون المجاز كله لغويا وتابعه بن
الحاجب في اماليه ومختصره الكبير تصريحا واستبعده
في الصغير لكن اختلفا في ما هو وتلخص في نحو انبت
الربيع البقل ونحوه اربعة اقوال احدها ان المجاز
في انبت وهو المسبب العادي وان كان وضعه
للمسبب الحقيقي وهو راي بن الحاجب فالمجاز عنده
في الافراد والثاني انه في الربيع فانه تصور بصورة
فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي

وهو راي

وهو راي السكاكي انه من الاستعارة بالكناية الثالث
انه في الاسناد وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت
بان تاليف معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية
فاذا استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا في
ون لك نحو صام نهاره وقام ليله وهو راي عبد القا هر
والرابع انه مسل فلا مجاز فيه في الاسناد ولا في الافراد
بل هو كلام اورد ليتصور معناه فينتقل الذهن
منه الى اثبات الله تعالى للتصرف فيه وهو اختيار
الامام فخر الدين في نهاية الايجاز قال القاضي عضد الدين
والحق انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن
والنظر الى قصد المتكلم ص وفي الافعال والحروف وفاقا
لابن عبد السلام والنقشواني ومنع الامام الحرف مطلقا
والفعل والمشتق الا بالتبع س قال الشيخ عز الدين
في كتاب المجاز قد تجوزت العرب في الاسما
والافعال والحروف فمن التجوز في الاسما التعبير
بالاسد عن الشجاع وبالبحر عن الجواد وهو كثير
واما الحروف فقد تجوزوا ببعضها فهل تجوزوا
بها عن الامر نحو فهل انتم مسلمون اي فاسلموا و
النفي نحو فهل ترى لهم من باقية اي ما ترى والتقرير

هل لكم من شركا فيما رزقناكم وعد حروفا كثيره
واما الافعال فقد تجوز وا بالماضي عن المستقبل
تشبيها له في التحقق كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنه
ونادى اصحاب الاعراف ونادى اصحاب النار
وعكسه واتبعوا ما تتلوا الشياطين اي تلته وبلفظ
الخبر عن الامر والوالدات يرضعن وعكسه نحو من
كان في الضلاله فليمدد له الرحمن مدا اى عد دا
ومدد وا كثر من ذلك ولذلك قال التفشواني في رده
على الامام في منعه الدخول في الحروف لان الحرف
مسمى في الجمله وقد استعمل في موضوعه فيكون
حقيقه فاذا استعمل في غيره لعلاقه كان مجازا ومثله
بقوله تعالى لاصلبنكم في جذوع النخل فان حقيقه في
الظرفيه وهنا استعملت لغيرها وقال الامام في
المحصول لا يدخل في الحرف اي بالاصاله لان مفهومه
غير مستقل بنفسه فان ضم الي ما ينبغي ضمه كان حقيقه
والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد وحشا انما هو في
المفرد ومراده انه مجاز عقلي لقوله بعد ذلك ان المجاز
في التركيب عقلي لا لغوي واما الافعال والمشتقات
فقال الامام لا يدخلهما المجاز بالذات لانهما يتبعان

اصولهما

اصولها اصل كل منها المصدر لكون الافعال مشتقه
من المصادر على الصحيح والافعال اصل بالصفات المشتقه
منها فتكون المصادر اصلا لها ايضا واذا كان كذلك
فيمتنع دخول المجاز فيها الا بعد دخوله في المصادر
التي في ضمنها فان كان المصدر حقيقه كانا كذلك والا
فلا والحاصل انه لا يدخل فيها المجاز الا بواسطه دخوله
في المصدر ومثله قول البيانيين في الاستعاره التبعيه
يكون في الافعال والصفات المشتقه والحروف وانها
لا تحتمل للاستعاره بانفسها وانما المحتمل للاستعاره في (الافعال)
والصفات مصادرها وفي الحروف متعلقات معاني الحروف
ثم يسري الي الحروف فلا يستعار الفعل الا بعد استعاره
مصدره فلا تقول نطق الحال بكذا بدل دلت الا
بعد تقدير استعاره نطق الناطق لدلاله الحال واذا
اريد استعاره لعل لغير معناها قدرت الاستعاره
في معنى الترجي ثم استعملت هناك لعل واذا اريد
استعمال لام الغرض قدرت الاستعاره في معنى الغرض
ثم استعملت لام الغرض هناك وقد صعق شراح
المحصول كلام الامام اما في الفعل فانه كثيرا
ما يستعمل في المستقبل مجازا وكذا صيغه المستقبل

في الماضي مع عدم دخول المجاز في المصدر الذي هو
في ضمن الفعل الماضي او المستقبل واما في المشتق فلان
اسم الفاعل قد يستعمل في المفعول مجازا وعكسه
مع عدم دخول المجاز في المصدر وايضا فقد يطلق
الضارب على من صدر منه الضرب في الماضي وعلى
من سيصدر منه في المستقبل بطريق المجاز مع عدم
دخول المجاز في الضرب الذي هو مصدره اذا علمت
هذا فقول المصنف ومنع الامام الحرف مطلقا مراده
بالنسبة الي مجاز الافراد والا فقد سبق انه يجوز
دخول المجاز فيه بالانضمام ولكنه يجعله من
مجاز التركيب لا الافراد الذي يبحث فيه الاصولي ص
ولا يكون في الاعلام خلافا للغزالي في متلمح الصفة س
لا يدخل المجاز في الاعلام لا بالذات ولا بالواسطة
لانها وضعت للفرق بين ذات وذات فلو دخلها
المجاز لبطل هذا الغرض ولانها لم ينقل لعلاقة وشرط
المجاز العلاقة فان استعمال العلم في مسماه انما هو بوضع
مستقل له لا بالنقل للعلاقة سوا سبق بوضعه لمسمي
اخر وهو الذي تسميه النحويون علما منقولا اولم
يسبق وهو الذي تسميه مرتجلا كغطفان كذا قاله

للامام

الامام والبيضاوي وفصل الغزالي فقال يدخل في
الاعلام الموضوعه للصفه كالاسود والحرث دون
الاعلام التي لم توضع الا للفرق بين الذوات لزيد
وعمرو وهو حسن وقال بعض شارحي المحصول
انما قال الغزالي ذلك بنا على رايه في عدم العلاقه في
المجاز فالمجاز عنده ما استعملته العرب في غير موضوعه
واعلم ان المصنف لم يحك قولا بالتجوز في الاعلام مطلقا
وقد حكاه الانباري فيجتمع ثلثه مذاهب ووجهه
بانك تقول قرات سيبويه وانت تريد الكتاب فقد
جوز باطلاق اسم صاحب الكتاب عليه ثم ضعفه بان
سيبويه باق علي الدلاله علي الرجل وانما جا التجوز من
جهه صدق الكتاب لا من جهة اطلاق لفظ صاحب
الكتاب عليه وقال بن يعيش في شرح المفصل قال
النحويون العلم ما يجوز تبديله وتغييره ولا يلزم من
ذلك تغيير اللغه فانه يجوز ان ينقل اسم ولدك
من خالد الي جعفر ومن ابي بكر الي محمد وليس كذلك
اسم الجنس فانك لو سميت الرجل فرسا او الفرس
رجلا كان تغيير اللغة وانما اتي بالاعلام للاختصار
وترك التطويل بتعداد الصفات ص ويعرف بتبادر

غيره لولا القرينه وصحه النفي وعدم وجوب الاطراد
وجمعه على خلاف جمع الحقيقه وبالتزام تقييده وتوقفه
على المسمى الاخر والاطلاق على المستحيل ش يعرف
المجاز بوجوه اولها وهو الاقوى ولهذا اصدر
به ان يتبادر غيره الي الفهم لولا القرينه والحقيقه
اي على قوله غيره هذا اورد عليه
بالعكس واورد المجاز الراجح واجيب بانه نادر
فلا يقدح اذ الغالب ان المتبادر انما هو الحقيقه
ثانيها صحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار وللجد
ليس باب فصحه النفي دليل على انه مجاز فيه وعكسه
الحقيقه وزاد بعضهم في تفسيره الامر ليحترز به عن
نفس الطاب فانه لا يدل عليه واختار صاحب البديع
ان صحه النفي حكم من احكام المجاز لا معرف له بمعنى
انه حكم ثابت في الواقع اذا علم انه مجاز فطريقه علم
صحه نفيه لان كونه معرفا مستلزم للدور ثالثها
انه لا يجب فيه الاطراد بان يستعمل لوجود معنى في محل
ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى
كما نقول واسال القريه لانه سوال لاهلها فلا
نقول اسال البساط وان وجد فيه ذلك قال
ابن الحاجب وهذا لا ينعكس اي ليس الاطراد دليل

الحقيقه

الحقيقه وان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع وجوابه
انه وان اطرد لكنه لا يجب ومن هنا حسن زياده المصنف
الوجوب عليه رابعها جمعه على صيغه مخالفه
جمعه بمسمى اخر هو فيه حقيقه كالامر فانه بمعنى القول
يجمع على اوامر وبمعنى الفعل على امور وبورع في هذا
المثال خامسها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى
عند الاطلاق كجناح الذل ونار الحرب فان الجناح والنار
قد تستعمل في معانيها الحقيقه بدون قيد ومتى استعملوها
في الذل والحرب قيدوها به فدل على كونها مجازا فيه
وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده احترازا عن الحقيقه
في اللفظ المشترك فانه قد يقيد ايضا كما يقال في العين رايت
عينا جاريه لكن لا على الالتزام سادسها توقف استعماله
على المسمى الاخر سوا كان ذلك ملفوظا به كقوله تعالى
ومكروا ومكر الله فلا يقال مكر الله ابتدا او مقدرا
كقوله بل الله اسرع مكرا ولم يتقدم لمكرهم ذكر
في اللفظ لكنه مذكور معنى سابعها الاطلاق على
المستحيل فان الاستحاله تقتضي انه غير موضوع له
فيكون مجازا كقوله تعالى واسال القريه واورد ان
المجاز العقلي كذلك مع انه حقيقه لغويه واجيب

بان المراد ما يمتنع تعليقه به بالبديهه والذي في المجاز
العقلي امتناعه نظرا ص والمختار اشتراط السمع في نوع
المجاز وتوقف الامدي س يشترط ان يكون بين المفهوم
الحقيقي والمجازي علاقه معتبره والا لجاز استعمال كل لفظ
في معنى وهو باطل ضروره اذا علمت هذا فجنس العلاقه شرط
بالاجماع لما ذكرنا وشخصها غير مشترط بالاجماع فلا يقال
لا يطلق الاسد على الشجاع الا اذا نقل من العرب ومحل الخلاف
انما هو النوع هل يكتفى بالعلاقه الى نظر العرب اليها كاطلاقهم
السبب على المسبب وبريد علته كالمسبب على السبب ولا يتعدون
علاقه السبب الى علاقه اخرى وان ساوتها ما لم تفعل
العرب ذلك فاختار المصنف الثاني تبعا للرازي والبيضاوي
والا لجاز التجوز بالاسد عن الابخر لوجود شبه بينهما واختار
بن الحاجب الاول وتوقف الامدي للتعارض ص مسله
المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في
غير لغتهم س عقب المجاز بهذه المسلة لانها تشبهه في
ان كلا منهما ليس من الموضوعات الحقيقيه للغة العرب
وخرج بقوله غير علم الاعلام كابراهيم واسمعيل وخرج
بالاخير الحقيقه فانها استعمال فيما وضع له في لغتهم
وكذلك المجاز وقد يقال لا حاجة لقوله غير علم فان الاعلام

معرب به

معرب به قطعا وانما خرجت عن محل الخلاف بوقوعها في
القران لاجل اجماع النحويين على ان ابراهيم ونحوه ممنوع
الصرف للعلميه والعجمه ولو كان من قبيل توافق اللغتين
كان منصرفا نظرا الى الوضع العربي قال ابو منصور اللغوي
وكل اسما الانبيا اعجميه الا اربعه ادم وصالح وشعيب
ومحمد صلى الله عليهم وسلم ص وليس في القران وفاقا للشافعي
وابن جرير والاكثر س ما نقله عن الشافعي ذكره في الرساله
وبالغ في الانكار على من اثبته ونصره القاضي في التقريب
وابن جرير الطبري في تفسيره لقوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا سماه عربيا لكونه دالا على المعاني المخصوصه
بوضع العرب فدل على انه ليس فيه شي من غير لسان
العرب وعزاه بن الحاجب الى الاكثرين ثم خالفهم وتمسك
بالمشكاه فانها هنديه والاستبرق وسجيل فارسيه
والقسطاس روميه والجمهور يردونه الى انه مما اتفق
فيه اللغتان وعلم من كلام المصنف انه في اللغه بلا
خلاف وانما الخلاف في اشتمال القران عليه وليس كذلك
وقال بن دقيق العيد الخلاف مبني على اثبات الحقيقه
الشرعيه فمن اثبتها وجعلها مجازات لغويه لا يلزم
من قوله ان يكون القران غير عربي فايده ذكر بن جني

وغيره من النحاة انه متى خلا اسم رباعي الاصول او خماسيها
عن بعض حروف الذلاقة الستة وهي المجموع من قولك
فرّ من لبّ فهو اعجمي ص مسئلة اللفظ اما حقيقة او مجاز
او حقيقة ومجاز باعتبارين والامران منتفيان
قبل الاستعمال ش الغرض بهذا التقسيم اثبات
الواسطة بين الحقيقة والمجاز وحاصله ان اللفظ الواحد
ينقسم الى اربعة احدها ما هو حقيقة فقط وهو المستعمل
في موضوعه كالاسد في الحيوان المخصوص الثاني ما هو
مجاز فقط وهو المستعمل لا في موضوعه كالاسد في الرجل
الشجاع والثالث ما هو حقيقة ومجاز باعتبارين اي اما
بمعنيين مختلفين وهو كثير ومنه الفاظ العام المخصوص
على قول من يقول انه حقيقة باعتبار دلالته على ما بقي
مجاز باعتبار سلب دلالته على ما اخرج واما بمعنى واحد
وان كان بحسب وضع واحد فمحال لامتناع اجتماع النفي
والاثبات من جهة واحدة وان كان بحسب وضعين
كلغوي وعرفي مثلا فجائز كالدابة بالنسبة الى الحمار
فانها حقيقة بالنسبة الى الوضع الاول مجاز بحسب الوضع
العرفي ومن هذا يعلم ان الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس
وحكى صاحب المعتمد الاتفاق على جوازه قال واختلفوا

في وقوعه قال والذين اجازوا انتقال الاسم عن
موضوعه في اللغة بالعرف انما اجازوا ذلك ما لم يكن
الاسم اللغوي يتعلق به حكم شرعي فان تعلق لم يجز
نقله عن موضوعه الى معنى اخر قطعا لامر يرجع
الى التكليف رابعها ما لا يكون حقيقة ولا مجازا
كاللفظ في اول وضعه قبل استعماله فيما وضع له
فانه ليس بحقيقة ولا مجاز لان الاستعمال شرط في كل
من الحقيقة والمجاز على ما سبق في تعريفهما فحيث
انتفى الاستعمال انتفيا كذا اطلق ابو الحسين وتابعه
الرازي والامدي وبن الحاجب والبيضاوي وغيرهم
وتابعهم المصنف ويجب ان يكون مرادهم ليس
مجازا فيما وضع له اما في غيره فلا يمتنع ان يكون مجازا
فيه اذ الاستعمال فيه لمناسبة بينه وبين الموضوع
الاول قبل الاستعمال فيه ممكن وقد جرى على
ذلك الصفي الهندي وذكر في المنهاج من امثلة
هذا القسم الاعلام وانما لم يذكره المصنف لان
كلامه فيما سبق يقتضي انها حقيقة وكذا اقتصر
بن الحاجب على اللفظ قبل الاستعمال وقد يقال
التقسيم ناقص وبقي عليه اجتماعهما في الارادة

على قولنا بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ص ثم هو
محمول على عرف المخاطب ففي الشرع الشرعي لانه عرفه
ثم العرفي العام ثم اللغوي وقال الغزالي والامدي في
الاثبات الشرعي وفي النفي الغزالي مجمل والامدي اللغوي
ش هذه المسأله في تعارض الحقيقه الشرعيه واللغويه
والعرفيه والضابط انه يحمل على عرف المخاطب ابدا فان
كان المخاطب هو الشارع حمل على المعنى الشرعي لا اللغوي
لانه عليه السلام بعث لبيان الشريعه لا اللغه اذ هو
وغيره فيها سوا ولان الشرع طار على اللغه وناسخ
لها فالحمل على الناسخ المتاخر اولى وبهذا ضعفوا
قول من حمل الوضوء من اكل لحم الجزور ونحوه على
التنظيف بغسل اليد فان تعذر حمل على العرف العام
لانه المتبادر الى الفهم وهذا اذا كثر استعمال
الشرعي والعرفي الى حد يسبق الى الذهن احدهما
دون اللغوي فاما اذا لم نفهم احدهما الا بقرينه صار
مشتركا بين المفهومين ثم بعدهما يحمل على المفهوم
اللغوي الحقيقي ومن امثلته قوله صلى الله عليه وسلم من
دعي الى وليمه فليجب فان كان مفطرا فلياكل
وان كان صايما فليصل قال ابن حبان في صحيحه

اي

اي فليدع ثم المجاز ضيا نه للكلام هذا ما ذكره الاصوليون
ويخالفه قول الفقها ما ليس له ضابط في الشرع ولا في
اللغه يرجع فيه الى العرف فانه يقتضي تاخير العرف
عن اللغه وجمع بعضهم بينهما فحمل كلام الاصوليين
في اللفظ الصادر من الشرع وكلام الفقها في الصادر
من غيره وفيه نظر فان الفقها يستعملون هذه العباره
في لفظ الشارع ايضا كالقبض في البيع وغيره وكان
الباجي يجمع بينهما بان مراد الاصوليين العرف الكاين
في زمنه صلى الله عليه وسلم وكلام الفقها على غيره والحق
ان مراد الاصوليين ما اذا تعارض معناه في اللغه
والعرف فيقدم العرف ومراد الفقها ما اذا لم يعرف
حده في اللغه فانا نرجع فيه الى العرف ولهذا قالوا
كل ما ليس له حد في اللغه ولم يقولوا ليس له معنى وحكى
الامدي في تعارض الحقيقه الشرعيه واللغويه
مذاهب احدها ما ذكره المصنف وصححه
ابن الحاجب بتقديم الشرعي لان غرض الشارع تعريف
المعاني الشرعيه لا اللغويه والثاني مجمل لصلاحيته
لكل منهما والثالث قاله الغزالي ما ورد في
صيغ الامر والاثبات يحمل على المسمى الشرعي لقوله صلى الله

عليه وسلم

الخادن اصوم حتى يستدل به على صحة النفل بنية من
النهار وما ورد في النفي محمل كالنهي عن صوم النحر
فانه لو حمل على الشرعي دل على صحته لاستحالة
النهي عما لا يتصور وقوعه بخلاف ما اذا حمل على
اللغوي قال الامدي والمختار انه ان ورد في
الاثبات حمل على الشرعي لانه عرفه وان ورد في النهي
حمل على اللغوي للاستحالة المتقدمة والصحيح الاول
وليعضده حمل نحو قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام
اقرايك على المعنى الشرعي بالاتفاق مع انه في معنى النهي
ص في تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة
ثالثها المختار مجمل ش صورة هذه المسئلة ان يغلب
الاستعمال المجازي على الحقيقة كما في الدابة فانه في
اللغة لكل ما يدب ثم نقل في العرف الى الحمار وكثر
حتى صار حقيقة عرفية وصار الوضع الاول مجازا
بالنسبة الى العرف لقلة استعماله فيه وفيها مذاهب
احدها يقدم الحقيقة تمسكا بالاصل وهو قول ابي فولع
حنيفة والثاني المجاز لغلبته وهو قول ابي يوسف
واختاره القرافي لان الظهور هو المكلف به والثالث
يحصل التعارض لان كل واحد راجح على الاخر من وجه

فان

فان قوة الحقيقة قد عارضها كثرة الاستعمال المجازي
فيتعادلان ولا يحمل احدهما الا بالنية وهذا ما اختاره
البيضاوي وتابعه المصنف قال الهندي وعزي ذلك
للشافعي والخلاف محله اذا كانت الحقيقة غير مهجورة
كالو قال لاشربن من ما هذا النهر فهو حقيقة في الكرع
بفيه واذا اغترف باناء وشرب فمجاز والحقيقة قد تراد
لان كثيرا من الرعاة وغيرهم يكرع بفيه اما اذا كانت
الحقيقة مهجورة لا تراد في العرف فلا خلاف بين ابي
حنيفة وابي يوسف في تقديم المجاز لانه اما حقيقة شرعية
كالصلاة او عرفية كالدابة وهما متقدمتان على الحقيقة اللغوية
وقال الرافعي في كتاب الايمان المجاز المتعارف يقدم على
الحقيقة البعيدة كما لو حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان اليمين
تحمل على الاكل من ثمرها دون الورق والغصون بخلاف
ما لو حلف لا ياكل من هذه الشاة فان اليمين تحمل على لحمها
ولبنها ولحم ولدها لان الحقيقة متعارفة ص وثبوت
حكم يمكن كونه مرادا من خطاب لكن مجازا لا يدل على انه
المراد منه بل يبقى الخطاب على حقيقته خلافا للكرخي
والبصري ش هذه من مسائل المحصول وصورتها ان
الخطاب الذي له حقيقة ومجاز وموجبا المجاز ثابت

في بعض الصور بدليل هل يقتضي اراده المجاز من ذلك
الخطاب ويلزم منه ان لا يحمل علي الحقيقه والا يلزم
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ولا تقتضي ذلك
مثاله لفظ الملامسه حقيقه في اللمس مجاز في الوقاع
وقد يثبت موجب المجاز من الايه لانعقاد الاجماع علي
جواز التيمم للمجامع فهل يدل علي ان المراد بالملامسه
فيها الجماع حتي لا يصح الاستدلال بها علي ان اللمس باليد
المختلف فيه كذلك فذهب الكرخي من الحنفيه والبصري
من المعتزله الي انه يدل وذهب القاضي عبد الجبار
وتابعه في المحصول الي انه لا يدل وحاصل الخلاف
ان ثبوت موجب المجاز في صوره بدليل يمنع اجرا الخطاب
علي حقيقته علي راي ولا يمنع منه علي اخر وهو الصحيح
لان المقتضي لاراده الحقيقه من هذا اللفظ قايم ولا
معارض له فلا يجوز صرفه عنه بمجرد ما ذكر وتوسط
الشيخ علا الدين بن النفيس في كتابه المسمي بالايضاح فقال
مثل هذا ولم يدل علي ذلك فهو يفيد رجحان اعتبار
ذلك المجاز فكذلك يكون في مسلتنا وهي حين وجود
ما يقتضي حمل اللفظ علي احد مجازاته موجبا لاعتبار
ذلك المجاز اذا علمت ذلك فاعلم ان المسله مفرعه

مفرعه علي امتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه كما
صرح به الاصفهاني وهو ظاهر فان المجوز لذلك يحمله عليهما
ويجعل ذلك الدليل قرينه اراده المجاز وحينيذ فكان
حق المصنف التنبيه علي ذلك والا لناقض اختياره
فيما سبق ثم انه ليس من عادته التفريع الضعيف عنده
فمن هذا قال بعض الحنفيه بعد تقريره منع اراده الحقيقه
والمجاز اما ان يتحقق اراده المجاز فيمتنع اراده الحقيقه
كالملامسه في قوله تعالى او لامستم النسا اريد بها الوطي
مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ولا يراد اللمس واما
ان يتحقق اراده الحقيقه فلا يراد المجاز كالخمر اذا
اريد بها حقيقتها لا غيرها من المسكرات فان قيل
لم لا يجوز ان يراد بالملامسه مطلق اللمس الشامل للوطي
وغيره وبالخمر مطلق المخامره فيثبت الحكم بطريق
عموم المجاز قلت لانه متوقف علي القرينه الصا رفه
عن اراده المعني الحقيقي وحده ولا قرينه وان سلم فخارج
عن البحث واما في نسبة كالموصي لمواليه وله معتق
ومعتق معتق يستحق الاول لانه حقيقه في معتقه مجاز
في معتق معتقه ص مسله الكنايه لفظ استعمل في
معناه مرادا منه لازم المعنى فهو حقيقه فان لم يرد
فهي

مجاز

المعني وانما عبّر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز
كما قسم الاصوليون اللفظ الي حقيقة ومجاز قسمه
البيانيون الي صريح وكناية وتعريض وزعم
كثير منهم ان الكناية حقيقة وتابعهم الشيخ عز الدين
في كتاب المجاز فقال الظاهر ان الكناية ليست
من المجاز لانها استعملت في ما وضع له واريد بها الدلالة
علي غيره كدليل الخطاب في مثل ولا تقل لهما اف ومثله
نهيه عن التضحية بالعورا والعرجا وصاحب
التلخيص قال ليست بحقيقة ولا مجاز واما
المصنف فتابع والده في انقسامها الي حقيقة ومجاز
فانك اذا قلت زيد كثير الرماد وان اردت معناه
ليستفاد منه الكرم فان كثرة الرماد والطبخ لازم
له غالبا فهذا حقيقة لانك استعملت لفظها فيما
وضع له والحقيقة كذلك سوا كان ذلك الوضع مقصودا
لذاته ام لغيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت بالملزوم
واردت اللازم كما اذا استعملت كثرة الرماد واردت
الكرم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له وحاصله ان
الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير
ما وضع له والمجاز فيها ان يريد به غير موضوعه

حاشية
قال صاحب المصباح المنيوفي
عربيا الشرح الكبير للرافعي
صرح الشي بالضم صراحة
خلص من تعلقات غيره فهو
صريح ومنه القول الصريح
وهو الذي لا يفتقر الي اضمار
على التفسير الاول او ذهب
عنه احتمالات المجاز والتاويل
على التفسير الثاني وفي بعض
كتب الحنفية الصريح هو
اللفظ المستعمل فيما وضع
له شرعا كالماضي التفاوتي
الدين محمود حط الدعة في
قواعده رحمه الله تعالى والذي
كتبت بكناية كذا والاثم الكناية
وهي ان يتكلم بشي يستدل به
على المكني عنه كالرفث والغائط
وعند البيانيين الكناية لفظ
اريد به لازم معناه مع جواز
ارادته معه قال في التلخيص فظهر انها تخالف المجاز من جهة ارادة المعنى مع ارادة لازمه اسهى

استعمالا

استعمالا وافادة او يقول تارة يراد بها المعنى الحقيقي ليدل
علي المعنى المجازي فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى
المجازي لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ
عليه فيكون من اقسام المجاز ص والتعريض لفظ استعمل
في معناه ليلوح به بغيره غيره فهو حقيقة ابدا ايضا ش التعريض
انما يراد به استعماله في المعنى الحقيقي لكن يلوح به الي غرض
اخر هو المقصود سمي تعريضا لان المعنى باعتباره يفهم من
عرض اللفظ اي من جانبه فهو يشبه الكناية اذا
قصد بها الحقيقة لقول الخليل صلى الله عليه وسلم بل فعله
كبيرهم هذا اي كبير الاصنام غضب ان يعبد هذه الاصنام
الصغار فكسرها فكذلك الله يغضب لعبادة من دونه
فهذا اللفظ ظاهر الاستعمال في معناه ولكن لوح منه
للسامع غيره فايده ذكرت في كتاب البرهان
في علوم القران اقسام الكناية الواقعة في القران
الي عشرة اقسام اغربها ان تعمد الي جملة ورد معناها
علي خلاف الظاهر فتاخذ الخلاصة منها من غير اعتبار
مفرداتها بالحقيقة او المجاز فتعبر بها عن مقصودك
وهذه الكناية استنبطها الزمخشري وخرج عليها
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه كناية عن الملك

قصد بها الحقيقة وهو اخص من
الحقيقة لانها من ارادة من حيث هي
ولا يدخل مجاز بخلاف الكناية

لان الاستقرار علي السرير لا يحصل الا مع الملك فجعلوه
كنايه عنه وكقوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم
القيمه انه كنايه عن عظمته وجلاله من غير ذهاب
بالقبضه واليمين الى جهتين حقيقه ومجاز وقد اعترض
الامام فخر الدين على ذلك بانها تفتح باب تاويلات
الباطنيه فلهم ان يقولوا المراد من قوله فاخلع
نعليك الاستغراق في الخدمه من غير الذهاب الى نقل
وخلعه وكذا نظايره وهذا مردود لان هذه الكنايه
انما يصار اليها عند قيام دليل على عدم اجرا اللفظ
علي ظاهره مع قراين تحف انها المراد كما سبق من
الامثله بخلاف خلع النعلين ونحوه ص الحروف
المراد بالحروف التي يحتاج الي معرفتها الفقيه وليس
المراد هنا ما هو قسيم الاسم والفعل بخصوصه ولا حروف
التهجي بل حروف المعاني الموصوله معاني الافعال الي
الاسما وذكر معها كثيرا من الاسما لكثرة تداولها
واطلق على الجميع حروفا بطريق التغليب او لان اكثرها
حروف فسمي الجميع بهذا الاسم لانها اجزا الكلام من باب
اطلاق الجزو واراده الكل هذا مصطلح الاصوليين
والفقها فجرى المصنف عليه وليست الكلمات التي سردها

كلها

كلها حروفا ولهذا عد امام الحرمين في البرهان ما في الحروف
مع تصريحه بانها اسم وكذلك فعل القاضي الحسين في مسله
اي عبيدي ضربك قلت بل عبر بذلك سيبويه امام
الصناعه قال الصفار في شرح سيبويه الحرف يطلقه سيبويه
على الاسم والفعل بدليل قوله ولم تسكنوا اخر الحرف يعني فعل
لان فيه بعض ما في المضارعة اراد بالحرف الفعل الماضي وقال
في قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم فما لم تمنع البا من العمل في الحرف
اراد بالحرف نقضا وهو اسم انتهى ص اذا حدها اذن
قال سيبويه للجواب والجزا قال الشلوبين دايما وقال الفارسي
غالبا ش اذن معناها الجواب والجزا فاذا قال انا اقصدك فقلت
اذن اكرمك فقد اجبته وصيرت اكرامك اياه جزا على قصده
قال الزجاج تاويلها ان كان الامر كما ذكرت فانا اكرمك
فاغنت اذن عن ذكر الشرط في الجواب كما اغنت نعم عن ذكر
المسول عنه في الجواب فهي كذلك تفيد معنيين احدهما
جواب كلامه والثاني جزا فعله واعلم ان مجيها لهما هو
نص سيبويه واختلف فيه فحمله قوم منهم الشلوبين على
ظاهره وقال انها لهما في كل موضع وتكلف تخريج ما خفي
فيه ذلك وذهب الفارسي الي انها قد ترد لهما وهو الاكثر
وقد تتمحض للجواب وحده نحو قولك احبك فتقول اذن اظنك

صادقا فلا يتصور هنا الجزا وحمل كلام سيبويه على ذلك
دا قال في نعم فانها عدة وتصديق باعتبار حالين وقال
بعض المتاخرين اذن واذا لت على ان ما بعدها مسبب
عما قبلها على وجهين احدهما ان تدل على انشا الارتباط
والشرط بحيث لا يفهم الارتباط من غيرها في اي حال فاذا
قلت ازورك فقلت اذن فانما اردت ان تجعل فعله شرطا
لفعلك وانشا السببيه في ثاني حال من ضرورته انها
تكون في الجواب بالفعليه في زمان مستقبل والثاني ان تكون
موكدة جواب ارتبط بمتقدم او منبهة على سبب حصل في
الحال نحو ان اتيتني اذن اتيك والله اذن لافعل وان اظنك
صادقا تقوله لمن حدثك فلو حذفت اذن فهم الربط
واذا كان بهذا المعنى فيجوز دخولها على الجمله الصريحه
نحو ان يقم زيد اذن عمرو قايم نظر والظاهر الجواز
ص الثاني ان للشرط والنفي والزيادة ش مجيها للشرط
هو الغالب والمراد به تعليق حصول مضمون جمله بحصول
مضمون جمله اخرى فقط اي من غير اعتبار ظرفيه
ونحوها كان واذا ومتى ويدخل في التشريك بين الجمل
نوع وحده ولا يستعمل فيما هو قطعي الانتفا الا على تنزيلها
منزله المشكوك لنكته وهي ام ادوات الشرط ومجيها

للنفي

للنفي بمعنى ما نحو ان زيد قايم وهي تارة تكون معه عامله ترفع
الاسم وتنصب الخبر عند الكوفيين كقراه سعيد بن جبير ان الذين
تدعون من دون الله عبادا امثالكم وتارة تكون غير عامله
وهو كثير نحو قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وان
كل نفس لما عليها حافظ وادعى بعضهم انها لا تجي نافيه الا و
بعدها الا او لما المشدده التي بمعنى الا ويرده قوله تعالى
ان عندكم من سلطان بهذا وان ادري لعله فتنه ومجيها
للزياده اكثر بعد ما النافيه لتوكيد النفي نحو ما ان زيد
قايما وزعم ابن الحاجب انها تزاد بعد لما الايجابيه وغلط
فيه وانما تلك ان المفتوحه تنبيه لم يذكر هنا ان
المشدده ومجيها للتعليل وذكره في باب القياس في مسالك
العله وكانه استغنى عنه لذلك وقد انكره ابن الانباري
في مسايل سيل عنها في قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين
عليكم فقال لم يات التعليل بالاجماع وانما هي للتاكيد
وبمعنى نعم لا غير والتعليل انما استفيد من الطواف لا من ان
ص الثالث او للشك والابهام والتخيير ومطلق
الجمع والتقسيم وبمعنى الى والاضراب كبل قال الحريري
والتقريب نحو ما ادري اسلم او ودع ش مثال الشك قام
زيد او عمرو واذا لم نعلم ايهما قام ومنه لبثنا يوما

او بعض يوم والفرق بينها وبين اما اذا استعملها للشك ان
الكلام مع اما لا يكون الا مبنيا على الشك واو بخلافه بل
قد يبنى الكلام اولا على الشك فيكون كلاما وقد يبنى
المتكلم كلامه اولا على اليقين ثم يدركه الشك ومثال
الابهام قام زيد او عمرو اذا كنت تعلم القايم منهما الا انك
قصدت الابهام على المخاطب ومنه قوله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى والفرق بينهما ان الشك من جهة المتكلم والابهام
من جهة السامع ومثال التخيير وهي الواقعه بعد الطلب
وقبل ما يمتنع فيه الجمع نحو تزوج هندا او اختها وخذ
من مالي درهما او دينارا واستشكل على التفسير الثاني بمثل
الايه بابي الكفاره والفديه للتخيير مع امكان الجمع واجاب
صاحب البسيط من النحويين بانه انما يمتنع الجمع بينهما في المحظور
لان احدهما ينصرف اليه الامر والاخر يبقى محظورا لا يجوز له
فعله ولا يمتنع في خصال الكفاره لانه ياتي بما عدا الواجب
متبرعا ولا منع من التبرع ولم يذكر المصنف الاباحه ومنهم
من غاير بينها وبين التخيير ومثل الاباحه بما يجوز الجمع بينهما
نحو اصحب العلما او الزهاد والتخيير بما يمتنع الجمع نحو
خذ الثوب او الدينار والظاهر انهما قسم واحد لان
حقيقة الاباحه هي التخيير وانما امتنع الجمع في الثوب

والدينار

والدينار للقرينه العرفيه لا من مدلول اللفظ لان الجمع
بين صحبة العلما والزهاد وصف كمال لا نقص فيه والفرق
بين الاباحه والتخيير ونقيه معاني او ان الاباحه والتخيير
في الطلب والشك والابهام والتنويع في الخبر وان جات او بعد
النهي وجب اجتنابهما معا نحو ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا تطع
احدهما فلو جمع بينهما لفعل المنهي عنه مرتين وفي الارتشاف
اذا نهيت عن المباح استوعب ما كان مباحا باتفاق النحاه
ومنه لا تطع منهم اثما او كفورا واذا نهيت عن المخير فيه فذهب
السيرافي الى انه يستوعب الجمع كالنهي وذهب ابن كيسان الى جواز
ان يكون النهي عن واحد وان يكون عن الجميع انتهى ومثال
مطلق الجمع كالواو قوله تعالى او يزيدون وهذا قول كوفي
ومثال التقسيم الكلمه اسم او فعل او حرف وابدل ابن مالك
التقسيم بالتفريق المجرد يعني من المعاني السابقه ومثله
بقوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى قال والتعبير عنه
بالتفريق اولى من التقسيم لان استعمال الواو فيما هو تقسيم اجود
من استعمال او ونوزع في ذلك بان مجي الواو في التقسيم اكثر لا يقتضي
ان او لا تاتي له بل يقتضي ثبوت ذلك غير الاكثر ومثال الى لا لزمنك
او تقضيني حقي وجعل بعضهم منه قوله تعالى او تفرضوا
لهن فريضه اذا قدر تفرضوا منصوبا بان مضمره وتكون غايه

لنفي الجناح ومثال الاضراب قوله تعالى او يزيدون قال
الفرا او هنا بمعنى بل وقيل تجي للاضراب مطلقا وعن سيبويه
بشرطين تقدم نفي او نهي واعاده العامل نحو ما قام زيد او ما
قام عمرو ولا يقم زيد او لا يقم عمرو ومثال التقريب ذكره
المصنف نحو ما ادري اسلم او ودع اي لسرعته وان كان
يعلم انه سلم او لا ومثله قولهم ما ادري اذن او اقام
وحكايته عن الحريري تابع فيه الشيخ في المغني وقد ذكره
ابو البقا ايضا وجعل منه قوله تعالى وما امر الساعه
الا كلمح البصر او هو اقرب ثم قال الشيخ وهو من الفساد
واو فيه انما هي للشك وانما استفيد التقريب من اثبات اشتباه
السلام بالتوديع او حصول ذلك مع تباعد ما بين الوقتين
ممتنع او مستبعد قلت وهذا لا يتاتى في الايه الا برجوعه
الى الابهام على المخاطب واما دعوى استفاده ذلك مما بعد
او فلا خصوصيه له بهذا المعنى ولهذا ذهب قوم الى انها
موضوعه للقدر المشترك بين المعاني السابقه وهي لاحد الشيين
او الاشيا وانما وهمت هذه المعاني من القراين ص الرابع اي
بالفتح والسكون للتفسير وللندا القريب او البعيد او المتوسط
اقوال ش من معنى التفسير ان يكون ما بعدها تفسيرا لما
قبلها وعباره عنه وهي اعم من ان المفسره لان اي يدخل على

الجمله

الجمله والمفرد وتقع بعد القول وغيره مثال المفرد
عندي عسجد اي ذهب ومثال الجمله قول الشاعر
وترميني بالطرف اي انت مذنب وتقلينني لكن اياك لا اقلي
فجعل اي انت مذنب تفسيرا لترميني بالطرف اذا كان ترميني
بالطرف معناه تنظر الي نظر مغضب ولا يكون ذلك الا عن
ذنب واغرب ابن ابي الفتح في شرح الجمل فقال شرطها ان
يكون ما قبلها جمله تامه مستغنيه بنفسها تقع بعدها
جمله اخرى تامه ايضا تكون الثانيه هي الاولى في المعنى
مفسره لها تبع فيها اي وادعى بعضهم انها اسم فعل بمعنى
عوا وافهموا وضعف لعدم دلالتها على معنى في
نفسه بغير اضافه وحكى ابن مالك عن صاحب المستوفي
انها تاتي حرف عطف ثم قال والصحيح انها حرف تفسير
تتبع ما بعدها الاجلى الاخفى وهو عطف بيان يوافق ما
قبلها في التعريف والتنكير ومثال الندا اي زيد وفي
الحديث اي رب وعلى هذا فهل ينادى بها القريب كالهمزه
او البعيد مسافه او حكما او المتوسط اقوال والاول قال
المبرد والزمخشري والثالث قال ابن برهان وفيه اثبات
رتبه ثالثه وهي التوسط ولا يعرفه الجمهور والراجح
الثاني ونقله ابن مالك عن سيبويه لانه صرح بانها مثل هيا

وايا في البعيد وعلل القواس الاول بعلة لفظها وعدم
الحاجة لمد الصوت ويظهر فائدة العلتين في افعل
الاول هي مساوية لها وعلى الثاني فلا وفي كتاب الادوات
اي للقريب حاضرا اذا كان معرضا عنك والالف للقريب
المقبل عليك ويا للجميع ص واي بالتشديد للشرط والاستفهام
وموصولة ودالة على معنى الكمال و وصلة لندا ما فيه
ال ش اي وبالفتح والتشديد مثال الشرط ايهم يكرمني اكرمه
والاستفهام ايكم زادته هذه ايمانا فالامري ولا تكون
استفهامية او شرطية الا معرفة رهو مردود بل يجوز
ان تكون معرفة او نكرة بحسب ما يضاف اليه ومثال
الموصولة اي بمعنى الذي قوله تعالى ثم لننزعن من كل شيعة
ايهم اشد التقدير لننزعن الذي هو اشد قاله سيبويه وخالفه
الكوفيون والدالة على معنى الكمال هي الصفة وتقع تارة
صفة للنكرة نحو زيد رجل اي رجل اي كامل في صفات
الرجال وحالا للمعرفة كمررت بعبد الله اي رجل واعلم انها
اذا وقعت صفة فان اضيفت الى مشتق كانت للمدح بالمشتق
منه خاصة وان اضيفت الى غير المشتق كانت للمدح بكل
صفة يمكن ان يثنى بها فالاول كمررت بعالم اي عالم
فالثنا عليه بالعلم بكل ما يمدح الرجل به وكلام المصنف

شامل

شامل للضربين و مثال الوصلة يا ايها الرجل وزاد بعضهم
مجيئها للتخصيص نحو اللهم اغفر لنا ايتها العصابة والتعجب
كقوله اي فتى الهيجا انت وجارها وهذا راجع الى الاستفهام
ش كان ينبغي ان يذكر اي بكسر الهمزة وسكون الياء
ليستوفي جميع اقسامها وهي حرف جواب بمعنى نعم ولا يجاب بها
الا مع القسم في جواب الاستفهام نحو ويستنبئونك احق هو قل
اي وربي ص الخامس اذ اسم للماضي ظرفا ومفعولا به وبدلا
من المفعول ومضافا اليها اسم زمان وللمستقبل في الاصح — على
وترد للتعليل حرفا وقيل ظرفا وللمفاجاة وفاقا لسيبويه
ش اجمعوا على تسميته اذ بدليل ثبوتها في نحو يومئذ واضا — فيها
نحو اذ هديتنا وهي اسم للماضي نحو قمت اذ قام زيد
سواء دخلت على الماضي او غيره ومثال استعمالها ظرفا
فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا وقدمه المصنف
لانه الغالب فيها ومثال المفعولية اذكروا اذ كنتم قليلا
فكثركم ومثال البدلية واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت
فاذ بدل اشتمال من مريم على حد البدل في يسالونك عن الشهر
الحرام قتال فيه ومثال المضاف اليها الزمان اي سواء صلح
للاستغناء عنه نحو يومئذ وحينئذ اولا نحو بعد اذ هديتنا
ومثال المستقبل بمعنى اذا يومئذ تحدث اخبارها وهذا

ما اختاره بن ملك وجمع من المتاخرين محتجين بقوله تعالى
فسوف يعلمون إذ الأغلال في اعناقهم ولكن الاكثرين على
المنع واجابوا عما تمسك به الاولون بان الامور المستقبله
لما كانت في اخبار الله تعالى متيقنه مقطوعا بها عبر
عنها بلفظ الماضي وبهذا اجاب الزمخشري وبن عطيه
وغيرهما ومثال التعليل لن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم
وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا ثم اختلف النحويون
في انها حينئذ هل تكون حرفا بمنزله لام العلة ونسب لسيبويه
وصرح به بن ملك في بعض نسخ التسهيل أو ظرفا والتعليل
مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ والمراد بالمفاجاه
الواقعة بعد بينا وبينما قال سيبويه بينا انا كذا إذ جا زيد
فهذا لما توقعه وهجم عليه والخلاف السابق آت هنا هل
هي حرف بمعنى المفاجاة أو باقية على ظرفيتها الزمانيه وزيد
هنا قول انها ظرف مكان كما قيل به في اذا الفجائيه ص
السابع إذا للمفاجاة ش وهي التي تقع بعدها المبتدا فرقا بينها
وبين الشرطيه نحو خرجت فإذا الاسد بالباب ومنه قوله
تعالى فإذا هي حية تسعى قال صاحب الكشاف انها إذا المكانيه
بمعنى الوقت الطالبة ناصبا لها وجملة تقدير نحو قوله تعالى
حبالهم وعصيهم وفاجا موسى وقت تخيل حبالهم وقال بن

الحاجب

الحاجب معنى المفاجاه حضور الشي معك في وصف
من اوصافك الفعليه وتصويره في هذا المثال
حضور السبع معك في زمن وصفك بالخروج او في مكان
خروجك وحضوره معك في مكان خروجك الصق بك
من حضوره في زمن خروجك لان ذلك المكان فعلك
حين تلبسك به امس بك من حصوله في زمن فعلك حين تلبسك
به لان ذلك المكان يخصك دون من اشبهك وذلك
الزمان لا يخصك دون من اشبهك وكلما كان الفاجي الصق
بالمفاجا كانت المفاجاه اقوى ص حرفا وفاقا للاخفش وبن
ملك والمبرد وبن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري
ظرف زمان ش اختلفوا فيها على ثلثه مذاهب اصحها انها
حرف لان المفاجاه معنى من معاني الكلام بالاستفهام والنفي
والاصل في المعاني ان تودى بالحروف نحو قد وما ورجح قولهم
فاذا ان زيدا بالباب بكسر ان اذ لا يعمل ما بعد ان فيما قبلها والثاني
انها ظرف زمان والثالث انها ظرف مكان بدليل وقوعها
خبرا عن الجثه في نحو خرجت فاذا زيد وظرف الزمان لا
يقع خبرا عن الجثه واجاب الثاني بانه على حذف مضاف اي
حضور زيد ونسب هذا وما قبله لسيبويه وفايده
الخلاف تظهر اذا قلت خرجت فاذا الاسد فعلى الاول لا يصح

كونها خبرا لان الحرف لا يخبر به ولا عنه وكذا على
الثاني لان الزمان لا يخبر به عن الجثه ويصح على الثالث اي
فبالحضره الاسد ص وترد ظرفا للمستقبل متضمنه معنى الشرط
غالبا س ولذلك يجاب بما يجاب به ادوات الشرط نحو اذا
جاء زيد فقم اليه وهي هنا للشرط من غير سقوط معنى الظرف
الا انهم لم يجعلوها لطال الشرط ولهذا لم يجزموا بها
المضارع لفوات مقتضي الابهام اللازم للشرط فان قولك
اتيك اذا احمرّ البسر بمنزله اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر
ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى
ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير
ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يكون الا في ضروره الشعر
بسببها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واما استعمالها
في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض فالواو احتجت
من بين ادوات الشرط بانها لا تكون الا في المحقق بقول اذا
طلعت الشمس فاتني واما ان ونحوها فيكون للمشكوك فيه
ولهذا قال تعالى واذا مسكم الضر في البحر لما كان مس الضر
في البحر محققا بخلاف قوله وان مسه الشر فذو دعا عريض
فانه لم يعيد مس الشر بل اطلقه ولما قيده بالبحر الذي
يتحقق فيه ذلك اتى باذا ولهذا يضعف التاويل الذي
حكاه

حكاه البخاري عن اسحق بن راهويه في الحديث الذي حسنه
الترمذي ان المومن اذا اشتهى الولد في الجنه كان حمله
ووضعه في ساعه واحده ان معناه ان اشتهى الولد كان
ولكنه لا يشتهيه فقيل هذا ليس طبيعه اذا بل طبيعه غيرها
من ادوات الشرط واستظهر بقوله غالبا الى مجيها لمجرد
من معنى الشرط كما سياتي ص وندر مجيها للماضي والحال
س اما الماضي فعلامتها ان يقع موقع اذ كقوله تعالى ولا
على الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت لا اجد وقوله واذا
راوا تجاره او لهوا انفضوا اليها كذا اثبته بعضهم وتابعه
بن ملك والجمهور منعوه وتاولوا ما اوهم ذلك واما الحال
وعلامتها بعد القسم نحو والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى
لانها لو كانت للاستقبال لم يكن ظرفا الفعل القسم
لانه انشا لا اخبار عن قسم ثان لان قسمه سبحانه قديم
ولا يكون محذوف هو حال من الليل والنجم لان الاستقبال
والحال متنافيان وان ابطل هذا تعين انه ظرف لاحدهما
على ان المراد به الحال وقال بن الحاجب في شرح المفصل قد
ياتي لمجرد الظرفيه دون الشرطيه نحو والليل اذا يغشى
لانها لو كانت شرطيه لاحتاجت الى جواب وليس في اللفظ
فيكون مقدرا يدل عليه فعل القسم وهو فاسد لانه

يصير المعنى اذا يغشى اقسم فيكون القسم متعلقا بالشرط
وهو ظاهر الفساد واذا ثبت انها لمجرد الظرفيه فليست
متعلقه بفعل القسم لانه يصير المعنى اقسم في هذا الوقت
بالليل فيصير القسم مبتدا والمعنى على خلافه بل يتعلق
بفعل محذوف اي اقسم بالليل حاصلا في هذا الوقت فهي
اذن في موضع الحال من الليل انتهى وقد وقع في محذور
اخر وهو ان الليل عبارة عن الزمان المعروف فاذا جعل
اذا معمولة لفعل هو حال من الليل لزم وقوع الزمان في
الزمان وهو محال والحق ان اذا كما تجرد عن الشرط كذلك
تجرد عن الظرف فهي هنا لمجرد الوقت من دون تعلقها بشي
تعلق الظرفيه وهي مجروره المحل ههنا لكونها بدلا عن
الليل كما جرت بحتى في قوله حتى اذا جاءوها والتقدير
اقسم بالليل وقت غشيانه اي اقسم بوقت غشيان الليل
فهو بدل من الليل وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل
وتقييده به وبهذا يظهر امتناع كونه حالا من الليل ايضا
لانه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت ص التاسع من البا
للالصاق حقيقة او مجازا س معنى الالصاق ان تضيف الفعل
الى ما كان لا يضاف اليه وتلصقه به لولا دخولها نحو حصت
الماتر حلي ومسحت براسي وهو اصل معانيها ولم يذكر لها

سيبويه

سيبويه غيره ولهذا قالت المغاربه لا ينفك عنه الا انها قد
تتجرد له وقد يدخلها مع ذلك معنى اخر وقال عبد القاهر
قولهم الباء للالصاق ان حملناه على ظاهره اقتضى افادتها
له في كل ما يدخل عليه وهو محال لانها تجر مع الالصاق نفسه
كقولنا الصقته به ولصق به وحصل فلا بد من تاويل ظاهرهم
والوجه فيه ان يكون غرضهم من ذلك ان يقولوا للمتعلم انظر
الى قولك الصقته به وتامل الملابسه التي بين الملصق والملصق
به فاعلم ان الباء انما كانت للملابسه التي تحصل بها في
بهذه الملابسه التي تراها في قولك الصقته به انتهى ثم الالصاق
قد يكون حقيقه وهو الاكثر نحو امسكت الحبل بيدي قال
ابن جني اي الصقتها به وقد يكون مجازا نحو مررت بزيد فان
المرور لم يلصق بزيد وانما التصق بمكان يقرب منه قال
الزمخشري المعنى التصق مروري بموضع يقرب منه كانه ملتصق
به فهو على الاتساع ص والتعديه س هي التي يقال لها بالنقل
لانها تنقل الفاعل لتصيره مفعولا نحو قمت بزيد اي اقمته
وذهبت به اي اذهبته وان كانت التعديه لا تفارقها
ولكن المراد بالتعديه بهذا النوع الذي في مقابله الهمزه
قال ابن مالك وهي القائمة مقام النقل في ايصال معنى الفعل
اللازم الى المفعول به نحو ذهب الله بنورهم ولذهب بسمعهم

واعترضه الشيخ ابو حيان بانها قد وردت مع المتعدي
في نحو قولهم صككت الحجر بالحجر ودفعت بعض الناس ببعض
فلهذا كان الصواب قول غيره هي الداخلة علي الفاعل فتصيره
مفعولا ليشمل المتعدي واللازم وغلط الشيخ في ذلك لان البا
في المثالين انما دخلت علي ما كان مفعولا والمغلط غالط بل انما
دخلت علي ما كان فاعلا والاصل دفع بعض الناس بعض وصك
الحجر الحجر ليس بجيد بتقديم المفعول لان المعني ان المتقدم صير
البعض الذي دخلت عليه البا دافعا للبعض المجرد عنها ولكن
قوله واصله دفع بعض الناس بعضا وصك الحجر الحجر ليس
بجيد لانه قدم الفاعل فاوهم كون البا دخلت علي ما كان مفعولا
كما فهم المعترض وهاهنا فايدتان احداهما مذهب
الجمهور ان با التعديه بمعني همزه النقل لا تقتضي مصاحبه
الفاعل للمفعول في الفعل فاذا قلت قمت بزيد فالمعني جعلته
يقوم ولا يلزم ان يقوم معه وذهب المبرد والسهيلي والزمخشري
الي اقتضايها المصاحبه بخلاف الهمزه قال السهيلي اذا قلت
قعدت به فلا بد من مشاركة ولو باليد ورد عليهما
بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لان الله تعالى لا يوصف بالذهاب
مع النور واجيب بانه يجوز علي معني يليق به كما وصف
نفسه بالمجي في قوله وجا ربك ويويد ان با التعديه بمعني الهمزه

قراه

قراه اليماني اذهب الله نورهم والحق ان البا ان اريد بها التعديه
فهي بمعني الهمزه وان اريد بها المصاحبه فهي للحال فان اراد المبرد
ذلك فصحيح الثانيه ان قيل كيف جا قوله تعالى تنبت بالدهن
في قراه ضم التا وتنبت مضارع انبت والهمزه في انبت للنقل
فكيف جاز الجمع بينها وبين البا وهي للنقل بل حقه ان يكون
تنبت ثمرها بالدهن او تنبت الدهن فالجواب انها تخرج علي
ثلثه اوجه احدها ان البا للحال اي تنبت ثمرها وفيها الدهن
اي في هذه الحال ثانيها ان انبت بمعني نبت وحينيذ يقال نبت بالدهن
كذا انبت بالدهن ثالثها انها زايده وذلك لان انباتها الدهن
بعد انبات الثمر الذي يخرج الدهن فلما كان الفعل في المعنى قد
تعلق بمفعولين يكونان في حال بعد حال وهو الثمر والدهن
احتيج في تقويته الي التعدي بالبا ويخرج عليه قول الشاعر
نلفي من حيث ما انصرفت الثالثه نازع ابن الخباز
وغيره في جعل التعديه فيها للالصاق قال لان الالصاق تعديه
وجوابه يعلم مما سبق ان التعديه هنا نوع خاص والالصاق
اعم من التعديه ولهذا قال ابو الفتح اذا قلت امسكت زيدا
احتمل ان يكون باشرته بيدك وان يكون منعته من التصرف
من غير مباشره واذا قلت امسكت بزيد دل علي انك باشرته
له بيدك فالبا ملصقة غير معديه سوا الاستعانه والسببيه

س بالاستعانه هي الداخله على اله الفعل نحو كتبت بالقلم
وبريت بالسكين ومنه واستعينوا بالصبر والصلاه
والسببيه نحو وكلا اخذنا بذنبه ومنه لقيت بزيد الاسد
اي بسبب لقاي اياه ولم يذكر في التسهيل بالاستعانه نعم
وادرجها في السببيه وقال في شرحه بالسببيه هي الداخله
على صالح للاستعانه عن فاعل معداها مجازا نحو فاخرج به
من الثمرات فلو قصد اسناد الاخراج الى الباء حسن ولكنه
مجاز قال ومنه كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والنحويون
يعبرون عن هذه الباء بالاستعانه واثرت على ذلك التعبير
بالسببيه من اجل الافعال المنسوبه الى الله تعالى فان استعمال
السببيه فيها يجوز واستعمال الاستعانه فيها لا يجوز ولم
يذكر المصنف بالتعليل استغنا عنه بالسببيه لان العله
والسبب واحد وابن مالك غاير بينهما ومثل التعليليه
بقوله تعالى ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فبظلم من الذين
هادوا وقال بعضهم اذا قلت ضربته بسوء ادبه احتمل
العليه والسببيه والفرق بينهما ان العله موجبه لمعلولها
بخلاف السبب لمسببه فهو كالاماره عليها ومن ههنا اختلف
اهل السنه والمعتزله في ان الاعمال طاعه ومعصيه
هل هي عله للجزاء ثوابا وعقابا او سبب فقالت المعتزله

بالاول

بالاول واهل السنه بالثاني واختلف في الحج عن الغير فمن
راى العمل عليه قال لا يصح لان عمل زيد لا يكون عله لبراه
ذمة عمرو ومن راه سببا قال يصح لجواز ان يكون سببا
للبراه وعلما عليها ص و للمصاحبه س وهي التي يصلح في
موضعها مع او يغني عنها وعن مصحوبها الحال كقوله تعالى
قد جاكم الرسول بالحق اي مع الحق او محقا ولهذا سماها
كثير من النحويين بالحال لان ما يدخل عليه يصلح ان يكون
حالا فمن لاحظ الوضع عبر عنها بما يقع فيه فسماها بالحال
ومن لاحظ معنى المعيه الموجود معها عبر بالمصاحبه
اذ معنى مع المصاحبه والظرفيه وهي التي يصلح في موضعها
في ويكون مع اسم الزمان كقوله تعالى وانكم لتمرون عليهم مصبحين
وبالليل وما كنت بجانب الطور ومع المكان نحو ولقد نصركم
الله ببدر وينبغي ان يعد هذا بالظرفيه الحقيقه والا
حينئذ يدخل مجازان في الكلام وهي كونها للظرفيه
والتوسع في الظرفيه ص والبدل س بان يجي في موضعها
بدل وفي الحديث ما يسرني بها حمر النعم اي بدلها
ص والمقابله س قال ابن مالك هي الباء الداخله على الاثمان والاعواض
نحو اشتريت الفرس بالف وقال بعضهم ترجع وما قبلها
الى السبب فان التقدير هذا مستحق بذلك اي بسببه واستشكل

الفارسي دخول البا على الايات في قوله تعالى ولا تشتروا باياتي
ثمنا قليلا وقال هذا اشكال لان البا دخلت على المثمن دون
الثمن فلا بد ان يضمر ذا ثمن حتى لا يكون الثمن هو المشتري وعلى
راي الفرا لا يحتاج الى اضمار لانه قال اذا كان المتقابلان في
العقود نقدين جاز دخول البا على كل منهما وكذلك اذا كانا
معينين نحو اشتروا الضلاله بالهدى والبا يدخل على المبدول
المرغوب عنه في باب الشرا خلاف البيع ص والمجاوزه س وعبر
عنه بعضهم بموافقه عن ويكثر بعد السوال نحو فسل به
خبيرا سال سايل بعذاب واقع وقيل بعد غيره نحو ويوم
تشقق السما بالغمام وهذا منقول عن الكوفيين وتاوله الشلوبين
على انها للسببيه اي بسال او يضمن اسال معنى اطلب لان السوال
طلب في المعنى ص والاستعلا س وعبر بعضهم بموافقه على
كقوله ومنهم من ان تامنه بقنطار اي على قنطار وحكاه الامام
في البرهان عن الشافعي ويويده قوله تعالى هل امنكم عليه
ص والقسم والغايه والتوكيد س فالاول نحو بالله لافعلن
وهي اصل حروف القسم والثاني نحو وقد احسن بي اي الي والثالث
وهي الزايده اما مع الفاعل نحو احسن بزيد على قول البصريين
ان زيدا فاعل فان قلنا براي الكوفيين انه مفعول فهي معديه
لا زايده واما مع المفعول نحو وهزي اليك بجذع النخله او المبتدا

نحو بحسبك زيد او الخبر نحو اليس الله بكاف عبده ص وكذا
التبعيض وفاقا للاصمعي والفارسي وابن مالك س مستدلين
بقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله اي منها وخرج فامسحوا
برءوسكم ولم ترد للتبعيض عند مثبتها الا مع الفعل المتعدي
وانكره قوم منهم ابن جني وتاولوا ادله المثبتين على التضمين
او ان التبعيض استفيد من القراين واعترض الامام فخر الدين
على كلام ابن جني فقال شهاده على النفي وغير مقبوله هذا مع انه
قبل هذا قال قيل انها للسببيه وهو ضعيف لانه لم يقل به احد
من اهل اللغه فقد وقع فيما انكره واجاب ابن دقيق العيد
فيما كتبه على فروع ابن الحاجب بانا لا نسلم انها شهاده بل هي اخبار
تبنى على ظن غالب مستند الى الاستقرا ممن هو اهل لذلك مطلع
على لسان العرب فيسمع كسائر احكامهم في نفي ما دل الاستقرا
على نفيه كقولهم ليس في كلام العرب اسم اخره واو قبلها ضمه
وان تركيب ق ب ش وق ب ح مهمل نعم ان وقع نقل
اثبات من معتبر في الصيغه انها للتبعيض قدم على هذا النفي
فمن ادعاه هاهنا فعليه اظهاره انتهى وذكر ابن مالك في شرح
الكافيه ان الفارسي في التذكره اثبت مجيها للتبعيض وكذلك
الاصمعي في قول الشاعر شربن بما البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج
وقال في شرح الالمام المثبتون للتبعيض فرقوا بين الفعل

المتعدي بنفسه وبحرف الجر فقالوا ان المتعدي بنفسه تكون البا
فيه للتبعيض لانه لو لم يكن كذلك لكانت زايده والاصل
عدم الزياده واعترض بوجهين احدهما منع الملازمه بين عدم
كونها للتبعيض وكونها زايده وهذا فيه ما قاله ابن العربي
وهو كونها تفيد فايده الدلاله على ممسوح به وجعل الاصول
فيه امسحوا برووسكم الما فيكون من باب المقلوب اي امسحوا
بالما رووسكم الثاني ان يقال سلمنا ان الاصل عدم الزياده
نقول الاصل معمول به ما لم يدل الدليل على تركه وقد دل
وهو عدم ثبوت كون البا للتبعيض في اللغه ثبوتا يرجع اليه
في قول من يجب الرجوع الى قوله وايضا فالزياده في الحروف
كثيره وطريق اثبات اللغه فايده ذكر العبادي من زياداته
مجي البا للتعليق كان فاذا قال انت طالق بمشية الله
معناه ان شا الله وانت طالق بدخول الدار اي ان دخلت
ثم قال ولو قال انت طالق بامر الله او بقدر الله او بحكم الله
او بعلم الله طلقت في الحال لانه لا يتعارف كونه شرطا بل
يريدون به التحقيق انتهى وهذا يدل على ان التفرقه
احدهما من العرف لا من اللغه ومسايل الفقه لا تبنى على دقايق
النحو ص التاسع بل للعطف والاضراب اما للابطال او الانتقال
من غرض الى اخر ش بل اما ان يقع بعدها المفرد او الجمله

فان

فان وقع بعدها مفرد كانت للعطف ثم اما ان يعطف بها
في الاثبات او النفي فالاول نحو جا زيد بل عمرو وهي لنقل الحكم
عما قبلها وجعله لما بعدها قطعا ولا يعني بذلك انها نفي
عما قبلها بل انها تصيره كالمسكوت عنه والثاني ما قام زيد
بل عمرو وهي لتقرير حكم ما قبلها وجعل ضده لما بعدها
فتقرر نفي القيام عن زيد وثبته لعمرو واجاز المبرد وعبد الوارث
وتلميذه الجرجاني مع ذلك ان تكون ناقله حكم النفي لما بعدها
الى الاثبات فيحتمل عندهم في نحو ما قام زيد بل عمرو ان يكون
التقدير بل ما قام عمرو واذا قال لا تضرب زيدا بل عمرا يكون
ناهيا عن ضرب كل واحد منهما واذا قال ما له علي درهم بل درهمان
لا يلزمه شي لان الدرهم منفي صريحا وعطف عليه الدرهمان منقولا
النفي اليها فصار كانه قال ما له علي درهم وما له علي درهمان وقال
القواس في شرح الدره واوجبوا تقدير حرف النفي بعدها لتحقق
المطابقه في الاضراب عن منفي الى منفي كما تحقق عن موجب
الى موجب قال ويجب ان يقال ان كان المعطوف غلطا قدر
حرف النفي ليشتركا في نفي الفعل عنهما وان لم يكن غلطا
لم يقدر حرف النفي لان الفعل ثابت له فلا ينفى عنه انتهى وضعف
مذهب المبرد بما قاله الفارسي في الايضاح في مسله ما زيد خارجا
بل ذاهب لا يجوز الا الرفع لان الخبر وما الحجازيه لا تعمل في

الموجب

الخبر الامنفيا فلو كانت لنقل حكم الاول لجاز النصب بتقدير
بل ما هو ذاهبا والاجماع منعقد علي منعه وانما لم تجر العرب
ذلك ليلا يلتبس احد المعنيين بالاخر فاذا ارادوا ان ما بعد
بل منفي اتوا بحرف النفي فقالوا بل ما قام زيد بل ما قام
عمرو وان وقع بعدها الجمله لم يكن حرف عطف بل حرف
ابتدا نحو ما قام زيد بل عمرو قايم ومعناها الاضراب ايضا
لكن الاضراب تاره يكون لابطال السابق نحو يقولون به جنه
بل جاهم بالحق وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد
مكرمون وتاره يكون للانتقال من غرض الي اخر من غير
ابطال كقوله تعا ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون
بل قلوبهم وقوله بل ادرك علمهم في الاخره بل هم في شك منها
بل هم منها عمون لم يبطل شيا مما اخبر عنه سبحانه بل المعني بل
يكفي الحديث في هذه القصه ولتدخل في اخري فهي لقطع الخبر
لا المخبر عنه ووهم ابن مالك في شرح الكافيه فزعم انها لا تقع
في القران الا علي هذا الوجه وسبقه الي ذلك صاحب البسيط
وبالغ فقال ولا في كلام فصيح اذا علمت هذا فكلام
المصنف يقتضي امورا احدها انها اذا كانت للعطف لا يكون
معناها الاضراب وليس كذلك ثانيها انها اذا كانت للاضراب
لا تكون عاطفه وهو ما عليه الجمهور وظاهر كلام ابن مالك

انا

انها عاطفه وصرح به ولده في شرح الخلاصه وكان بعض
الاكابر يقول لم لم تكن عاطفه اذا وقع بعدها الجمل
وما الفرق بينها وبين الواو فانها تكون عاطفه للجمل وان
كان الحكم منفيًا او مثبتًا تقول ما قام زيد ولم يخرج
عمرو وما قام بكر وخرج خالد والذي يظهر في الفرق
ان بل لما كانت اصلها الاضراب صار ما قبلها كانه لم يذكر
فكانه لا شي يعطف وكان مقتضى هذا ان لا تعطف المفردات
لكن لما حصل التشريك في الاعراب وكان ما بعدها معمولا
لما قبلها لم يمكن الغاوه من هذا الوجه فلما نفي تعلق ما قبلها
لما بعدها لم يحصل الاضراب الا في نسبه الحكم لما قبلها لم
قبلها فقط لكن كان مقتضى هذا ان تكون حتى عاطفه اذا
وقع بعدها الجمله الا انها لما لم يكن اصلها العطف بل اصلها
الغايه والانتها كالي فلما وقع بعدها الجمل لم يتعذر بقاوها
علي اصالتها ولما وقع بعدها المفرد مع عدم صلاحيتها للغايه
جعلت حرف عطف ولهذا يدعي فيها مع كونها عاطفه معنى
الغايه م العاشر بيد بمعني غير وبمعني من اجل وعليه بيد اني
من قريش س بيد ويقال ميد بالميم اسم ملازم للاضافه الي
ان وصلتها ولها معنيان احدهما بمعني غير ومنه الحديث
نحن الاخرون السابقون بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا

وثانيها بمعنى من اجل قاله الشافعي فيما رواه بن حبان في
صحيحه عنه عقب الحديث المتقدم وعلى هذا الحديث الاخر
انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش وقال الزمخشري في
الفايق هو من تاكيد المدح بما يشبه الذم ص الحاجب [illegible] ثم
حرف عطف للتشريك والمهلة على الصحيح س ينبغي ان يكون الخلاف
راجعا اليهما فاما التشريك فالمخالف فيه الكوفيون قالوا
وقد يتخلف بوقوعها زائده فلا تكون عاطفه البته لقوله
تعالى وظنوا ان لا ملجا من الله الا اليه ثم تاب عليهم واما المهلة والمراد
بها التراخي ولذلك قال سيبويه اذا قلت مررت برجل ثم امراه
فالمرور هاهنا مروران يريد ان المرور الثاني لم يقع الا
بعد انقضاء المرور الاول والمخالف فيه الفراء قال قد يتخلف
بدليل اعجبني ما صنعت اليوم ما صنعت امس اعجب لان ثم في ذلك
لترتيب الاخبار ولا تراخي بين الاخبارين ووافقه بن مالك
وقال قد تقع ثم في عطف المتقدم بالزمان اكتفا بترتيب
اللفظ وجعل منه قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب والصحيح
الاول قال الشيخ في شرح الالمام ولاجل افاده ثم للتراخي امتنع
ان يقع في جواب الشرط فلا تقول ان يعطني ثم انا اشكره
بل تقول فانا اشكره لان الجزا لا يتراخى عن الشرط فالمعنيان
متنافيان ولكن لك ايضا لا يقع في باب الافتعال والتفاعل

لمنافاة

لمنافاة معناها معناهما وقال بن عصفور فيما قيده على الجزولية
من الدليل على ان ثم ليست بالواو اجماع الفقها على انه لا يجوز ان
يقال هذا بمن الله وبمنك بالواو واجازوا هذا بمن الله ثم
بمنك ولو كانت بمعنى الواو ما فروا اليها وفي الحديث ان بعض
اليهود قال لبعض الصحابه انتم تزعمون انكم لا تشركون بالله سبحانه
شيا وانتم تقولون ما شا الله وشيت فذكر ذلك للنبي صلى الله
عليه وسلم فقال لا تقولوها وقولوا ما شا الله ثم شيت رواه
قاسم بن اصبغ في مسنده واعلم ان الراغب ذكر في ثم عباره
جامعه فقال حرف عطف يقتضي تاخر ما بعده عما قبله اما تاخرا
بالذات او بالمرتبه او بالوضع ص والترتيب خلافا للعبادي س
هذا النقل عن العبادي غلط فيه المصنف ووالده وغيرهما من
المتاخرين وانكروه حتى قال بن ابي الدم في ادب القضا هذه
زله من كبير وقال والد المصنف في فتاويه لعل ماخذه ان
وقفنا انا فلا مدخل للترتيب فيه كقولك بعتك هذا ثم هذا
وليس كما زعموا وانما قال العبادي ذلك في بعض التراكيب الخاصة
لا في مدلول ثم فنقل القاضي الحسين في باب الوقف من فتاويه
انه لو قال وقفت على اولادي ثم على اولاد اولادي بطنا بعد
بطن فهو للترتيب وقال العبادي هو للجمع انتهى فلم يقل ذلك فيما
اذا قال وقفت على اولادي ثم اولاد اولادي واقتصر عليه بل فيما

اذا اضاف اليها بطنا بعد بطن المقتضي للجمع عنده ووجهه
ان صدر الكلام يقتضي الترتيب لاجل ثم واخره يقتضي الجمع
ويودي الي التناقض المبطل للفظ فلابد من طريق في تصحيح اللفظ
بنا علي ان اعمال الكلام اولي من اهماله وراي ان ثم في اللغه تستعمل
للجمع مجازا فنقل الكلام من الحقيقه الي المجاز بالقرينه وهي
قوله بطنا بعد بطن فانه اللفظ تاخره ولا يصح النقل عنه بان ثم
ليست للترتيب الا اذا قاله في وقفت علي اولادي ثم اولادي اولادي
وا قتصر عليه وهو لم يقل ذلك وانما قاله في هذا التركيب للمعنى
المذكور لا من جهه ثم ونظير ما قاله العبادي هنا قول القاضي
ابي الطيب الطبري في باب الاقرار من تعليقه لو قال له علي درهم ثم
درهم لزمه درهمان لان ثم من حروف العطف الخالصه كالواو
غير انه للفصل والمهله ولا فايده للفصل والمهله هنا فيكون
كقوله درهم ودرهم انتهى نعم القول بانها كالواو ولا ترتيب فيها
منقول عن الفرا حكاه السيرافي وعزاه غيره للاخفش محتجا بقوله
هو الذي خلقكم من نفس واحده ثم جعل منها زوجها ومعلوم
ان هذا الجعل كان قبل خلقنا والجمهور تاولوه علي الترتيب
الاخباري وفيها مذهب ثالث انها للترتيب في المفردات نحو قام
زيد ثم عمرو دون الجمل كقوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد
علي ما يعملون لان شهاده الله سبحانه وتعالى متقدمه علي المرجع قال ابن

الدهان

الدهان ومثله قول ابن السمعاني في القواطع تستعمل في موضع
الواو مجازا كقوله ثم الله شهيد والصحيح انها للترتيب مطلقا
لكنها مع المفرد ترتيب الواقع نحو قام زيد ثم قام عمرو ومع
الجمل يدل علي ترتيب خبر لا علي ترتيب المخبر عنه كقوله ان من ساد
ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ص الثاني عشر حتى لانتها الغايه
غالبا والتعليل وبمعنى الا الاستثنا س حتى علي اربعه اقسام جاره نحو
سرت حتى الليل ومنه قوله تعالى حتى مطلع الفجر وخالف فيه
الكسائي فقال الجر بالي مضمره بعد حتى اي حتى انتهى التسليم
الي مطلع الفجر وعاطفه كالواو نحو قدم الحاج حتى المشاه وخالف
فيه الكوفيون ويعربون ما بعدها علي اضمار عامل وابتدائيه اي
تستانف بعدها الجمل اما الاسميه نحو حتى ماء دجله اشكل او
الفعليه نحو حتى يقول الرسول علي قراه الرفع وناصبه للفعل
عند الكوفيين نحو حتى تنكح زوجا غيره ومذهب البصريين
انها الجاره فلا شك ان معناها الغايه واختلف في المجرور بها هل
يدخل فيما قبلها اولا علي [illegible] وهو قول الجمهور منهم
المبرد وابن السراج والفا[illegible] الحاجب وغيرهم انه
داخل فان غايه الشي بعضه [illegible] نعم ما اذا دلت قرينه
علي خروجه نحو صمت الايام حتى [illegible] ذكر صاحب الافصاح
ان سيبويه صرح بان ما بعدها داخل فيما قبلها اولا بد ولكنه مثل

ما هو بعض والثاني لا يدخل ورجحه ابن عصفور والثالث
قد يدخل وقد لا وحكي عن ثعلب وقال ابن ملك حتى لانتها الغايه
مجرورها او عنده يعني انه يحتمل ان يكون داخلا فيما قبلها
او غير داخل فاذا قلت ضربت القوم حتى زيد فاحتمل ان يكون
زيد مضروبا وانتهى الضرب به ويجوز ان يكون غير مضروب
انتهى الضرب عنده وذكر ان سيبويه والفرا اشارا الى ذلك ويحصل
ان الجمهور على الدخول خلاف الى وزعم القرافي انه لا خلاف في
وجوب دخول ما بعد حتى وانه لا يجري فيها الخلاف في الى الاتفاق
النحاة على ان شرط حتى ان يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا
في حكمه وليس كما قال بل الخلاف فيها مشهور وانما الاتفاق في
حتى العاطفه لا الخافضه والفرق ان العاطفه بمنزله الواو
فتفطن له واما العاطفه فيلزم ان يكون ما بعدها غايه لما قبلها
في زياده او نقص قال النحاس في كتاب الكافي اعلم ان حتى فيها
معنى الغايه وان عطفت بها ولهذا وجب ان يكون لاخراج شي من
شي اسمي يعني انه يوتي بها لدفع ما يتوهم اخراجه مع صحة شمول
الاول له وهذا عكس الا فانه يوتي بها للاخراج ما يظن دخوله
واما الاستثنا فيه فامر لطيف انتهى واما الناصبه فالمشهور ان
لها معنيين احدهما الغايه والثاني التعليل نحو كلمته حتى يامر لي بشي
وغلامه كونها للغايه ان يجي موضعها الى ان وكونها للتعليل

ان يجي

ان يجي في موضعها كي وزاد ابن ملك في التسهيل معنى ثالثا وهو
بمعنى الا ان فيكون للاستثنا المنقطع كقول الشاعر ه ليس العطا
من الفضول سماحة حتى تجود وما لديك قليل ه فايده
من المهم البحث عن حكمها في الترتيب وكان ينبغي للمصنف التعرض
له وقد اختلف فيه فقال ابن الحاجب حتى مثل الفا يعني في الترتيب
وقال الخفاف والصيمري هي في العطف كالواو وجرى عليه
ابن ملك في شرح العمده قال وزعم بعض المتاخرين انها تقتضي
الترتيب وليس بصحيح بل يجوز ان تقول حفظت القران حتى
سورة البقره وان كانت اول ما حفظت او متوسطا وفي
الحديث كل شي بقضا وقدر حتى العجز والكيس ولا ترتيب
في تعلق القضا بالمقضيات انما الترتيب في كونها وتوسط
ابن اياز فقال الترتيب الذي يقتضيه حتى ليس على ترتيب الفا
وثم وذلك انهما يرتبان احد الفعلين على الاخر في الوجود وهي
ترتب ترتيب الغايه والنهايه ويشترط ان يكون ما بعدها من جنس
ما قبلها ولا يحصل ذلك الا بعد ذكر الكل قبل الجزء وقال الجرجاني الذي
اوجب ذلك انها للغايه والدلاله على احد طرفي الشي وطرف الشي لا
يكون من غيره ولهذا كان فيها معنى التعظيم والتحقير
وذلك لان الشي ان احدثه من اعلاه فادناه غايته وهي التحقير
وان احدثه من ادناه فاعلاه غايته وهو التعظيم قلت

وقد يورد على القايلين انها ليست للترتيب قولهم انها للغايه
اما في بعض او زياده نحو عليك الناس حتى النسا وسبحان من يحصي
الاشيا حتى مثاقيل الذر والجمع بين الكلامين مشكل فانها لو لم
تكن للترتيب لم يكن لاشتراط القوه والضعف فايده ولو لم تقتضي
التاخير عقلا او عاده لم يحسن ذلك فان قلت فايدته افاده العموم
قلت ذلك مستفاد من اللفظ قبلها وقال القواس تفيد مع الترتيب
المهله الا ان المهله فيها اقل من ثم وقيل لا مهله فيها كالفا وقيل
هي بمنزله الواو وقال الاول اظهر لان شرطها في العطف ان يكون ما
بعدها جزوا مما قبلها فلو لم تفد الترتيب للزم جواز تقدم جزو الشي
المتاخر عليه وهو محال ص الثالث عشر رب للتكثير والتقليل
ولا تختص باحدهما خلافا لمن ادعى ذلك ش اختلف في رب على مذاهب
احدها انها للتقليل دايما وعليه الجمهور ونسبه صاحب البسيط
لسيبويه والثاني للتكثير دايما وبه قال صاحب العين واختاره ابن
درستويه والجرجاني والزمخشري وعزاه ابن خروف وابن ملك لسيبويه
مستدلين بقوله في باب كم ومعناها معنى رب والثالث انها ترد لهما
فمن التكثير قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين
وقوله صلى الله عليه وسلم يا رب كاسية في الدنيا عاريه يوم القيمه ومن التقليل
قول الشاعر الا رب مولود وليس له اب وذي ولد لم يلده ابوان
ومقتضى تعبير المصنف انها ترد لهما على السوا فتكون من الاضداد

وهو

١٤٦

وهو قول الفارسي في كتاب الحروف لكن المختار عند ابن ملك انها اكثر
ما تكون للتكثير والتقليل بها نادر وهو المختار ويتحصل من ذلك
اربعه مذاهب وخرج من كلام جمع من المغاربه خامس انها
للتكثير في مواضع المباهاه والافتخار وسادس وهو انها حرف
اثبات لم توضع لتقليل ولا تكثير وانما يستفاد ذلك من القراين
واختاره ابو حيان وفيه بعد للزومه وجود حرف لا يفيد معنى
اصلا الا بقراين مصاحبه ص الرابع عشر على الاصح انها قد تكون اسما
بمعنى فوق وتكون حرفا ش ذهب ابن طاهر وابن خروف وابن
الطراوه والامدي والشلوبين الى انها اسم ابدا وزعموا انه مذهب
سيبويه ومشهور مذهب البصريين انها حرف جر الا اذا دخل
عليها حرف الجر كقول الشاعر غدت عليه بعد ما تم ظموها
وزاد الاخفش موضعا اخر وهو ان يكون مجرورها وفاعل متعلقها
ضميرين لمسمى واحد كقوله تعالى امسك عليك زوجك وقال الفرا
حرف ولو دخل عليها حرف الجر فهذه اربعه مذاهب حرف مطلقا
اسم مطلقا حرف الا في موضع حرف الا في موضعين كالاخفش ص
للاستعلا والمصاحبه والمجاوزه والتعليل والظرفيه والاستدراك
والزياده ش الاستعلا اما حسي كقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
ونحو عليه دين كانه بلزومه له علا عليه ولهذا يقال ركبه الدين
الدين وهذا المعنى يتطرق الى ثلثها الثلثه فانك اذا قلت زيد على

راك

الحايط فقد دلت على استعلايه عليه وكذا على زيد على الحايط
وكذا اسرت من عليه فان السايد من فوق مستعل على السايد من
اسفل ولم يسلها اكثر البصريين غير هذا المعنى واولوا ما اوهم
خلافه ولهذا قدمه المصنف واما نحو توكلت على الله واعتمدت
عليه وقوله تعالى وتوكل على الحي فهي بمعنى الاضافه والاسناد
اي اضفت توكلي واسندته الى الله لا للاستعلا فانها لا تفيده هنا
لا حقيقه ولا مجازا ومثال المصاحبه واتى على حبه والمجاوزه بمعنى
عن كقوله اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها وخرج
عليه المزني وابن خزيمه قوله صلى الله عليه وسلم من صام الدهر ضيقت
عليه جهنم اي عنه فلا يدخلها والتعليل ولتكبروا الله على ما
هداكم والظرفيه واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن
والاستدراك فلان لا يدخل الجنه لسو صنعه على انه لا يياس من
رحمه الله والزياده لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين اي يمينا وقد
تزاد للتعويض من اخرى محذوفه كقول الشاعر ان لم
تجد يوما على من تتكل اي عليه وفي هذا خلاف مذهب سيبويه
ان على وعن لا تزادان ص اما على يعلو ففعل س ومنه قوله تعالى
ان فرعون علا في الارض فانها لو كانت حرفا لما دخلت على مثلها وقد
اجتمعت الفعليه والحرفيه في قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض
واشار المصنف بذلك الى انها تاتي اسما وفعلا وحرفا ونبه بقوله

يعلو

يعلو الى ان الفعليه تفارق الاسميه والحرفيه بتصرفها
قال لبيد يعلو بها حدب الاكام مسحج قد رابه عصيانها ووحامها
ص الخامس عشر الفا العاطفه للترتيب المعنوي والذكري س
مثال المعنوي قام زيد فعمرو والذكري هو عطف مفصل على مجمل هو
هو في المعنى نحو فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
ونحو توضا فغسل وجهه ويديه ومسح براسه ورجليه وقال
الفرا لا تفيد الترتيب واستنكر هذا مع قوله بان الواو تفيد
الترتيب واحتج بقوله اهلكناها فجاها باسنا واجيب بانها للترتيب
الذكري او على حذف اي اردنا اهلاكها واقتصار المصنف على
هذين النوعين يخرج الترتيب في الاخبار وذكر جماعه ان الفا تشارك
ثم في الترتيب الاخباري كما تشاركها في الترتيب الوجودي نحو مطرنا
بمكان كذا فمكان كذا وان كان المطر فيهما في وقت واحد وربما
ذكرت الذي كان اولا اخرا ونقل الشيخ في شرح الالمام فصلا عن
ابن بري في الترتيب ثم ضعف فيه القول بالترتيب الاخباري قال
بعد ان قرر ان ثم لترتيب الثاني على الاول في الوجود بمهله ان ثم تاتي
لتفاوت الرتب ثم قال ومجي هذا المعنى ايضا مقصودا بالفا العاطفه
نحو خذ الافضل فالاكمل واعمل الاحسن فالاجمل ونحو يرحم الله المحلقين
فالمقصرين فالمعنى في الاول لتفاوت رتبه الفضل من الكمال والحسن من
الجمال وفي الثاني لتفاوت رتبه المحلقين من المقصرين بالنسبه الى تحليقهم

وتقصيرهم وقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا احتمل
فيه المعنيين معا فيجوز ان يراد بها تفاوت رتبه الحسن الصاف
من رتبه الحسن الزاجر بالنسبة الى صفهم وزجرهم ص والتعقيب
في كل شي بحسبه س معنى التعقيب في المشهور كون الثاني بعد
الاول من غير مهلة بخلاف ثم ولهذا قال بعضهم ثم لملاحظه اول
زمن المعطوف عليه والفا لملاحظه اخره قال ابن جني في خاطريانه
وقد اجاد العبارة عنها ابو اسحق في قوله الفا للتفرق على مواصله
فقوله للتفرق اي ليست كالواو في ان ما عطف بها مع ما قبله
بمنزلة المسع في لفظ واحد وقوله على مواصله اي لما فيها من قوه
الاتباع وانه لا مهلة بينها اسى وصار المحققون الى ان التعقيب
في كل شي بحسبه ولهذا يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن
بينهما الا مده الحمل وان كانت متطاوله ودخلت البصره فالكوفه
اذا لم يقم في البصره ولا بين البلدين وفي هذا انفصال عما اورده
السيرافي على قول البصريين ان الفا للتعقيب في هذه الامثله
فانا نقول هي للتعقيب على الوجه الذي لكن قال ابن الحاجب
المراد بالتعقيب ما يعد في العاده تعقيبا لا على سبيل المضايقه
ورب فعلين يعد الثاني عقب الاول عاده وان كان بينهما ازمان
كثيره كقوله تعالى خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه
فخلقنا المضغه عظاما الايه ونص الفارسي في الايضاح على ان

ثم

ثم اشد تراخيا من الفا وهذا يدل على ان الفا فيها تراخ ووجه ابن
الربيع بان الاتصال يكون حقيقه ومجازا فاذا كان حقيقه
فلا تراخي فيه واذا كان مجازا ففيه تراخ فلا شك نحو دخلت
البصره فالكوفه وقد يكون التراخي قليلا فيكون كالمستهلك
وتوسع ابن مالك فذهب الى انها تكون للمهلة كثم نحو قوله تعالى الم
تر ان الله انزل من السما ما فتصبح الارض مخضره والاحسن انها للتعقيب
على ما سبق بيانه قضيه كلام المصنف اختصاص التعقيب بالعاطفه
فيخرج الرابطه للجواب وبه صرح القاضي ابو بكر في التقريب وقال
انها لا تقتضي التعقيب في الاجوبه فرارا من مذهب المعتزله في ان
الكلام حروف واصوات فقالوا في قوله تعالى كن فيكون
ان الكلام عندهم القديم هو الكاف والنون فاذا تعقبه
الكاين فاما ان يودي الى قدم الحادث او حدث القديم ص
وللسببيه س نحو فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه لاكلون
من شجر من زقوم فمالئون منها البطون وجعل منه العبدي
في شرح الجمل طلعت الشمس فوجد النهار وحدث فاذا ركع
فاركعوا قال فالتقدم هنا بالسببيه فان لم يتقدم طلوع
الشمس لوجود النهار بالزمان فقد تقدمه بانه سبب وجود
النهار وكذلك الامام فان لم يتقدم ركوعه ولا سجوده
بالزمان سجود الماموم وركوعه فقد تقدمهما بالسببيه

وجعله السهيلي حقيقة في المعقب ورد الربيب والنسبة
اليه لان الثاني بعدها انما يجي في عقب الاول ص السادس عشر
في للظرفيه س اي المكاني والزماني واجتمعا في قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
والمراد بالظرفيه ان يكون محلا لوقوع الشي اما حقيقة كما سبق
لان الاجسام هي القابله للحلول او مجاز انحو نظر في الكتاب وسعى
في الحاجه لان العلم قد صار وعا النظر ومنه قوله تعالى يدخل
من يشا في رحمته لان الرحمه كانها صارت محيطه بالمومنين
احاطه الجسم بالجسم وفي هذا تاكيد للتفصيل حيث اخرج العرض
الي حكم الجوهر والضابط ان الظرف والمظروف ان كانا
جسمين كزيد في الدار او الظرف جسما والمظروف عرضا
كالصبغ في الثوب فالظرفيه حقيقه وان كانا عرضين
كالنجاه في الصدق او الظرف عرضا والمظروف جسما
نحو اصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون كانت الظرفيه
مجازا فايده لو قال انت طالق اليوم وفي الغد وفيما
بعد الغد وقع في كل يوم طلقه لان حرف في للظرفيه والظرف
لابد له من مظروف كذا قاله المتولي قال الرافعي وليس هذا
التوجيه بواضح اذ يجوز ان يختلف الظرف ويتحد المظروف
ص وللمصاحبه والتعليل والاستعلا س مثال المصاحبه فخرج

انتم

علي

على قومه في زينته والتعليل فذلكن الذي لمتنني فيه لمسكم
فيما اخذتم والاستعلا لاصلبنكم في جذوع النخل وهذا
قول كوفي ومنعه بعضهم لانه يلزم منه المجاز
فيكون فيه مجاز استعمال في لمعنى على وكون على
ليس فيها العلو على حقيقته وانما هي على بابها للظرفيه
المجازيه ولما قصد المبالغه في الاستقرار استعمل
حرف الظرف لذلك وهو اختيار صاحب المفصل فقال
وقولهم انها في الايه بمعنى على حمل على الظاهر والحقيقه
انها على اصلها لتمكن المصلوب في الجذوع تمكن الكاين
في الظرف فيه ص والتوكيد والتعويض ولمعنى البا والى
ومن س مثال التوكيد وقال اركبوا فيها والتعويض
هي الزايده عوضا من اخرى محذوفه لقولك رغبت
فيمن رغبت اي فيه قاله ابن مالك والبا يذرؤكم فيه اي
يكثركم به والى فردوا ايديهم في افواههم ومن
لقول امرى القيس وهل يعمن من كان احدث عهده ثلثين
شهرا في ثلثه احوال اي من ثلثه وفيه رد على ابن
مالك حيث زعم انه لا يستعمل عم الا فعل امر ص السابع عشر
كي للتعليل س اي بمنزله اللام قال ابو بكر بن طلحه كي حرف
سبب وعله كذا يقول النحويون واذا تاملت وجدتها

حرفا يقع بين فعلين الاول سبب للثاني والثاني علة للاول
وذلك قولك جيتك كي تكرمني فالمجي سبب لوجود الكرامه
والكرامه علة في وجود المجي ص وبمعنى ان المصدريه س
كقوله تعالى لكيلا تاسوا فانها لو كانت حرف تعليل
لم يدخل عليها حرف تعليل ويلزم اقترانها باللام لفظا
او تقديرا فاذا قلت جيت لكي تكرمني فكي هنا ناصبه للفعل
بنفسها لان دخول اللام عليها يعين ان تكون مصدريه واذا
قلت جيت كي تكرمني احتمل ان تكون مصدريه ناصبه بنفسها
واللام قبلها مقدره وان تكون حرف جر وان بعدها مقدره
وهي الناصبه ص الثامن عشر كل اسم لاستغراق افراد
المنكر والمعرف المجموع واجزا المفرد المعرف س له ثلثه
احوال لانها اما ان تضاف الى نكره فهي للاستغراق في جزئيات
ما دخلت عليه نحو كل نفس ذايقه الموت واما ان تضاف الى
معرفه وتحته قسمان احدهما ان تكون مجموعا نحو كل الرجال
والثاني ان تكون مفردا نحو كل زيد حسن فيفيد التعميم
في اجزايه ولا خلاف في هذا القسم واما الذي قبله فهل
تحول الالف واللام تفيد العموم في اجزا من تلك المراتب
فاذا قلت كل الرجال افادت الالف واللام استغراق
كل مرتبه من مراتب جميع الرجال وافادت كل استغراق

الاحاد

الاحاد كما قيل في اخوات العشره فيصير لكل منهما معنى وهو اولى
من التاكيد قال ومن هنا يعلم انها لا تدخل على المفرد المعرف
بالالف واللام اذا اريد بكل منهما العموم وقد نص عليه ابن
السراج في الاصول قلت لا يجوز على ان كل مؤكده كما
هو احد الاحتمالين السابقين عنده في المعرف المجموع ويمكن
الفرق وذكر اخو المصنف ان من دخولها على المفرد المعرف
قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرايل وقوله
صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع الا طلاق المعتوه والمغلوب
على عقله رواه الترمذي قلت وكانه نظر لصوره اللفظ
والا فهو في الحقيقه من قسم المجموع لان المقصود به الجنس
ونظيره كل الناس بعد ص التاسع عشر اللام للتعليل والا ستحقاق
والاختصاص والملك س مثال التعليل زرتك لشرفك ومنه
قوله تعالى لتحكم بين الناس بما اريك الله لئلا يكون للناس
على الله حجه بعد الرسل وخرج عليه اصحابنا انت طالق لرضي
زيد اذا اطلق فانه يقع في الحال رضي زيد ام سخط لان اللام
للتعليل ومثال الاستحقاق النار للكافرين وويل للمطففين
قال بعضهم وهو معناها العام لا يفارقها ومنه الثوب
لفلان ومثال الاختصاص نحو الجنه للمومنين وفرق القرافي
بين الاستحقاق والاختصاص بان الاستحقاق اخص فان ضابطه ما شهد

به العاده كما شهدت للفرس بالسرج وللدار بالباب وقد يختص
الشي بالشي من غير شهاده عاده نحو هذا ابن لزيد فانه ليس
من لوازم البشر ان يكون له ولد كما نقول في الفرس مع السرج
ومثال الملك المال لزيد قال الراغب ولا نعني بالملك ملك
العين بل قد يكون ملكا لبعض المنافع او لضرب من التصرف
فملك العين نحو قوله تعالى ولله ملك السموات والارض وملك التصرف
كقولك لمن يا خذ معك خشبا خذ طرفك لا اخذ طرفي قلت
كذا جعلوا الملك والاستحقاق قسيما للاختصاص والظاهر
ان اصل معانيها الاختصاص ولهذا لم يذكر الزمخشري في
مفصله غيره واما الملك فهو نوع من انواع الاختصاص وهو
اقوى انواعه وكذلك الاستحقاق لان من استحق شيا فقد
حصل له نوع اختصاص وحكى ابن السمعاني عن بعض النحويين
انكار مجي اللام للملك وقالوا اذا قيل هذا اخ لعبد الله فاللام
لمجرد المقاربه وليس احدهما في ملك الاخر وفي قولهم هذا الغلام
لعبد الله فانما عرف الملك بدليل اخر قال وزعم هذا القايل ان
لام الاضافه تجعل الاول لاصقا بالثاني بحسب ما له والذي ذكرناه
هو الذي يعرفه الفقها ص والصيروره اي العاقبه س اي تسمى
لام العاقبه ولام المال نحو فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا وقال ابن السمعاني في القواطع عندي ان

هذا

هذا على طريق التوسع والمجاز فان هذا امثال لما يزعمه المعتزله
من تاويل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
قلت وكذا قال الزمخشري والمحقق انها لام العله وان التعليل
فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقه فانه لم يكن داعيه الالتقاط
ان يكون لهم عدوا بل المحبه والتبني غير ان ذلك لما كان نتيجه التقا طهم
له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفعل لاجله فاللام مستعاره لما
يشبه التعليل كما استعير الاسد لمن يشبه الاسد وقال ابن عطيه
قيل اللام في قوله تعالى لجهنم لام العاقبه اي مالهم وليس بصحيح
لان لام العاقبه انما تتصور اذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما
يصير الامر اليه واما هنا فالفعل قصد به ما يصير الامر اليه
من سكناهم واعلم ان بعضهم حكى عن البصريين انكار لام العا قبه
لكن رايت في كتاب المبتدى لابن خالويه فاما قوله ليكون
لهم عدوا فهي لام كي عند الكوفيين ولام الصيروره عند البصريين
انتهى ص والتمليك وشبهه س مثاله وهبت لزيد دينارا ومنه
قوله تعالى انما الصدقات للفقرا وشبهه نحو والله جعل لكم من انفسكم
ازواجا وكان ينبغي للمصنف ان يذكر فيما سبق شبه الملك نحو
ادوم لكما دمت لي ص وتوكيد النفي س نحو ما كان الله ليعذبهم
ما كان الله ليذر المومنين وتسمى لام الجحود لمجيها بعد النفي لان الجحد
عباره عن نفي ما سبق ذكره قال ابن الحاجب وهي كلفظ لام كي

وفرق غيره بان تلك للتعليل بخلاف هذه وبان هذه لو اسقطت
لاختل المعنى المراد وتلك لو اسقطت احتاج وبان هذه بمعنى
داخل على كان بخلاف تلك وكان ينبغي للمصنف بعد النفي بالداخل
على كان لما سبق ص و للتعدية س نحو ما اضرب زيدا لعمرو
وجعل منه ابن مالك قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا والظاهر
انها لشبه التمليك وقسم الراغب التعدية للفعل ضربين ما يسمع
حذفه نحو وتله للجبين وما يجوز نحو يريد الله ليبين لكم
وقال ومن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن
يرد ان يضله فاثبت في موضع وحذف في اخر ص و التاكيد س
وهي اما التقوية عامل ضعف بالتاخير نحو ان كنتم للرويا
تعبرون فان الاصل ان كنتم تعبرون الرويا فلما قدم المفعول
زاد اللام او لكونه فرعا في العمل نحو ان ربك فعال لما يريد
وهذا يجوز القياس عليها وغير المقيسة ان ترد مع المفعول
في غير ذلك نحو ردف لكم ولم يذكر سيبويه زيادة اللام وتابعه
الفارسي وقد اول بعضهم ردف لكم على التضمين اي اقترب
وشهد لما في البخاري ردف بمعنى قرب ص و بمعنى الى وعلى
وفي وعند ومن وعن س مثال الى وسقناه لبلد ميت بان
ربك اوحى لها وانكر الراغب ذلك قال لان الوحي للنحل جعل
ذلك له بالتسخير والالهام وليس ذلك الوحي كالوحي الى

الانبيا

الانبيا فنبه باللام على جعل ذلك الشيء له بالتسخير وكانه انتقل
نظره من انه المنزل له الى انه المسخر واية النحل انما هي بالى لا باللام
ومثال على قوله تعالى يخرون للاذقان سجدا وحكى البيهقي عن
[illegible]ا عن الشافعي في قوله صلى الله عليه وسلم واشترطي لهم الولاء اي
عليهم وفي ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وعند والمراد
بها التي تبين اذا قرن بالوقت او بما يجري مجراه مثل صوموا لرويته
ومنه كتبته لخمس ليال ومن وجعل منه الزمخشري اقم الصلاة لدلوك
الشمس يا ليتني قدمت لحياتي وجعل منه قراءة الجحدري بل كذبوا
بالحق لما جاءهم اي عند ما جاءهم ومثال من قولهم سمعت
صراخا اي منه وعن وهي الجارة اسم من غاب حقيقة او حكما
عن قول قائل يتعلق به نحو وقال الذين كفروا للذين امنوا
لو كان خيرا اي عن الذين امنوا والا لقيل ما سبقتمونا ولم يخصه
بعضهم بما بعد القول ومثله بقول العرب لقيته كفة لكفة اي
عن كفة لانهم قالوا لقيته عن كفة والمعنى واحد واعلم ان
مجيئها لهذه المعاني مذهب كوفي واما حذاق البصريين فهي عندهم
على بابها ثم يضمنون الفعل ما يصلح معها ويرون التجوز في الفعل
اسهل من الحرف ص العشرون لولا حرف معناه في الجملة
الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه س نحو لولا تستغفرون
الله والتخصيص طلب بحث وكذا العرض وهو الطلب بلين نحو

لولا اخرتني الى اجل قريب وكان المصنف استغنى عنه بالتحضيض لانه
يفهم من باب اولى واخرتني معناه الاستقبال ص وفي الماضي التوبيخ
س نحو لولا جاءوا عليه باربعة شهدا لولا اذ سمعتموه قلتم ص
وقيل وترد للنفي س بمنزلة لم قال الهروي في الازهية وجعل منه
فلولا كانت قرية والجمهور انها للتوبيخ اي فهلا كانت قرية واحدة من
القرى المهلكة تابت عن الكفر قبل مجي العذاب فنفعها ذلك ص
الحادي والعشرون لو حرف شرط للماضي س اي وان دخلت على المضارع
فانها تصرفه للمضي والقصد انها انما تفيد الشرط في الماضي وبهذا
فارق ان الشرطية فانها تصرف الماضي الى الاستقبال وما
صرح به المصنف هو قول بن مالك والزمخشري وغيرهما وابى قوم
تسميتها حرف شرط لان حقيقة الشرط انما تكون في الاستقبال
ولو انما هي للتعليق في الماضي فليست من ادوات الشرط وقيل
ان النزاع لفظي فان اريد بالشرط الربط المعنوي الحكمي فلا شك انها
شرط وان اريد به ما يعمل في الجزوين فلا ص ويقل للمستقبل س اي
قد يرد بمعنى ان الشرطية فيليها المستقبل وتصرف الماضي الى
الاستقبال كقوله وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين وقوله
وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم
كذا قال جماعة وخطاهم بن الحاج في نقده على المقرب قال والقاطع
بذلك انك لا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ان لا

يقم

يقم زيد فعمرو منطلق وقال بدر الدين بن مالك عندي
انها لا تكون لغير الشرط في الماضي ولا حجة فيما تمسكوا به لصحة
حمله على المضي ص قال سيبويه حرف لما كان سيقع لوقوع غيره
وقال غيره حرف امتناع لامتناع وقال الشلوبين لمجرد الربط
والصحيح وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه
ثم ينتفي الثاني ان ناسب ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا لا ان خلفه غيره كقولك لو كان انسانا لكان
حيوانا ويثبت ان لم يناسب او ناسب بالاولى كلو لم يخف لم يعص
او بالمساواة كلو لم يخف لم يعص او بالمساواة كلو لم تكن ربيبة لما
حلت بالرضاع او الادون كقولك لو انتفت اخوة النسب لما حلت
للرضاع س حاصله ان في لو اربع مقالات احدها قول سيبويه
حرف لما كان سيقع لوقوع غيره ومعناه كما قال بدر الدين بن مالك
انها تقتضي فعلا ماضيا كان يتوقع ثبوته لثبوت غيره والمتوقع
غير واقع فكانه قال لو حرف يقتضي فعلا امتنع لامتناع ما كان
يثبت لثبوته والثاني حرف امتناع لامتناع اي يدل على امتناع الثاني
لامتناع الاول فاذا قلت لو جيتني اكرمتك افاد انه ما حصل
المجي ولا الاكرام وهي عبارة الاكثرين لا سيما المعربين وظاهرها
غير صحيح لانها تقتضي كون جواب لو ممتنعا غير ثابت دايما
وذلك غير لازم لان جوابها قد يكون ثابتا في بعض المواضع كقولك

لظان لو كان هذا انسانا لكان حيوانا فانسانيته محكوم
بامتناعها وحيوانيته ثابتة وكذا قول عمر في صهيب لو لم
يخف الله لم يعصه فعدم المعصية محكوم بثبوته لانه اذا
كان ثابتا على تقدير عدم الخوف فالحكم بثبوته مع تقدير ثبوت
الخوف اولى وكذا قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام
الاية فعدم النفاد ثابت على تقدير كون ما في الارض من الشجر
اقلاما مدادا والبحر وسبعة امثاله فثبوت النفاد على تقدير
عدم ذلك اولى وكذا قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم ثم قوله ولو اسمعهم لتولوا
فيكون معناه انه ما اسمعهم وانهم ما تولوا ولكن عدم التولي
خير من الخيرات فاول الكلام يقتضي نفي الخير واخره يقتضي
حصوله وهما متنافيان ولهذا الاشكال صار قوم الى المذهبين
الاخيرين والثالث قول الشلوبين انها لمجرد الربط اي انما تدل
على التعليق في الماضي كما دلت ان على التعليق في المستقبل ولا تدل
على امتناع الشرط ولا امتناع الجواب وتابعه ابن هشام الخضراوي
وهو ضعيف بل جحد للضروريات فان كل من يسمع لو فعل فهم
عدم وقوع الفعل من غير تردد ولهذا جاز استدراكه فيقول
لو جاني اكرمته لكنه لم يجي الرابع انها تقتضي امتناع ما يليه
واستلزامه لتاليه وحكاه المصنف عن والده وهذه العبارة

ووقعت

ووقعت في بعض نسخ التسهيل واستدرك بانها لا تدل ان اقتضاها
للامتناع في الماضي فلو قال يقتضي في الماضي امتناع ما يليه لكان
اوضح وحاصله انها تدل على امرين احدهما امتناع شرطها
والاخر كونه مستلزما لجوابها ولا تدل على امتناع الجواب
في نفس الامر ولا ثبوته فاذا قلت لو قام زيد لقام عمرو
فقيام زيد محكوم بانتفائه فيما مضى ويكون مستلزما ثبوته
لثبوت قيام عمرو وهل لعمرو قيام اخر غير اللازم عن قيام
زيد او ليس له لا تعرض في الكلام لذلك ولكن الاكثر كون الاول
والثاني غير واقعين وقوله ثم ينتفي التالي اي واما التالي فاما
ان يكون الترتيب بينه وبين الاول مناسبا او لا فان كان مناسبا
نظر ان لم يخلف الاول غيره فالتالي منتف في هذه الصورة نحو لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وقولك لو جئتني لاكرمتك لكن المقصود
الاعظم في المثال الاول نفي الشرط ردا على من ادعاه وفي الثاني
انتظار جواب هذا الشرط
ان الموجب لانتفاء الثاني هو الاول لا غير وان كان الاول عند
انتفائه شي اخر يخلفه مما يقتضي وجود الثاني نحو لو كان انسانا
لكان حيوانا فانه عند انتفاء الانسانية قد يخلفها غيرها
ما يقتضي وجود الحيوانية وان لم يكن الترتيب بين الاول
والثاني مناسبا لم يدل على انتفاء التالي بل على وجوده من باب
الاولى نحو نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية

منتفية عند عدم الخوف وعند الخوف اولى ثم جعل المصنف
المناسب مراتب احدها ان يكون بالاولى كلو لم يخف لم يعص
ثانيها بالمساواة اي يكون مناسبة التالي مساوية لمناسبة
المقدم كقوله صلى الله عليه وسلم في بنت ام سلمة انها لو لم تكن ربيبتي
في حجري ما حلت لي انها لابنة اخي من الرضاعة ثالثها ان يكون
مناسبة ذلك دون مناسبة المقدم فيلحق به ايضا للاشتراك
في المعنى كقولك في اخت من النسب والرضاع لو انتفت اخوة
النسب لما كانت حلالا لانها اخت من الرضاعة فتحريم اخت
الرضاعة دون اخت النسب ولكنها علة مقتضية للتحريم
كاقتضا النسب ولو انتفت اقوى العلتين لاستقلت الضعيفة
بالتعليل اذ كانت في نفسها صالحة له وانما قال المصنف كقولك
لانه لا وجود له في كلام الشارع ولا العرب وكذا قوله لو
كان انسانا لكان حيوانا بخلاف الامثلة الباقية وحاصل
الخلاف في افادتها الامتناع اقوال احدها لا تفيده ابدا وهو
قول الشلوبين والثاني تفيد امتناع الشرط وامتناع الجواب
جميعا وهو قول المعربين والثالث تفيد امتناع الشرط خاصة
ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته ولكنه ان كان
مساويا للشرط في العموم نحو لو كانت الشمس طالعة كان
النهار موجودا لزم انتفاوه لانه يلزم من انتفا السبب المساوي

انتفا

انتفا مسببه وان كان اعم نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء
موجودا فلا يلزم انتفاوه وانما يلزم انتفا القدر المساوي منه
للشرط وعزاه بعض الائمة للمحققين وهو ظاهر عبارة سيبويه
فان قوله لما كان سيقع دليل على انه لم يقع وهذا تصريح بانها دالة
على امتناع شرطها وقد اعتنى بدر الدين بن مالك بكلام المعربين
ورده لكلام سيبويه وقال انه يستعمل على وجهين الاول
ان يكون المراد ان جواب لو ممتنع لامتناع الشرط غير ثابت
لثبوت غيره بناء منهم على مفهوم الشرط في حكم اللغة لا في حكم
العقل والثاني ان يكون المراد ان جواب لو ممتنع لامتناع شرطه
وقد يكون ثابتا لثبوت غيره لانها اذا كانت تقتضي نفي تاليها
واستلزامه لتاليه فقد دلت على امتناع التالي لامتناع الاول ل
لانه متى انتفى شي انتفى مساويه في اللزوم مع احتمال ان يكون
ثابتا لثبوت امر اخر فاذا لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا
فلا بد من انتفا القدر المساوي منه للشرط فصح اذن ان يقال لو
حرف يدل على امتناع التالي لامتناع الاول ص وترد للتمني ش
نحو فلو ان لنا كرة اي فليت لنا ولهذا نصب فنكون في
جوابها كما انتصب فافوز في جواب ليت في قوله تعالى يا ليتني
كنت معهم فافوز وهل هي الامتناعية اشربت معنى التمني او قسم
براسه فلا جواب كجواب الامتناعية او انها المصدرية اغنت

عن التمني لكونها لا تقع غالبا الا بعد مفهم تمن فيه ثلثه اقوال والى
الاخير صار ابن مالك وغلط الزمخشري في عدها حرف تمن لجمعها مع
فعل التمني في قوله ودوا لو تدهن فلو كانت للتمني لما جمع بينها
كالجمع بين ليت وفعل تمن وهذا مردود فانه حالة دخول فعل
التمني عليها لا تكون حرف تمن بل مجرده عنه ثم اراد الزمخشري وغيره
من انسها للتمني حيث لم تلي فعل تمن ص وللعرض والتحضيض ش
فالاول لو تنزل عندنا فتصيب خيرا والثاني لو فعلت كذا اهد
بمعنى افعل والفرق بينهما ان العرض طلب بلين والتحضيض طلب بحث
وقل من ذكر التحضيض من النحويين وقد ذكره العكبري في الشامل
ومثله بما ذكرناه قال واكثر ما يجي مع ما ص والتقليل نحو ولو
بظلف محرق ش ابن هشام الخضراوي وابن السمعاني
في القواطع والحق انه مستفاد مما بعدها لا من الصيغه والظلف
بالكسر للبقر والغنم كالحافر للفرس وانما لم يمثل المصنف بقوله
اتقوا النار ولو بشق تمرة النمس ولو خاتما من حديد مع
انها اصح ما ذكره لافادته النهايه في التقليل بخلاف التمره
والخاتم ص الثاني والعشرون لن حرف نفي ونصب واستقبال
ولا تفيد تاكيد النفي ولا تابيده خلافا لمن زعمه ش لن تنصب الفعل
المضارع وتخلصه للاستقبال نحو لن يقوم زيد وهي تفيد
مطلق النفي وزعم الزمخشري في الكشاف انها تفيد تاكيد النفي

وفي الانموذج تابيده قال ابن مالك وحمله على ذلك اعتقاده ان الله
لا يرى وهو اعتقاد باطل وقال ابن عصفور ما ذهب اليه دعوى
لا دليل عليها بل قد يكون النفي بلا اكد من النفي بلن لان النفي بلا قد
لان المنفي بلا قد يكون جوابا للقسم والمنفي بلن يكون جوابا لاذ ونحو
الفعل اذا اقسم عليه اكد ورده غيره بانها لو كانت للتابيد لم
يقيد منفيها باليوم في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا ولكان
ذكر الابد في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تكرارا والاصل عدمه
وبقوله تعالى لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى ولو
كانت للتابيد لما صح ان توقت قلت ووافق الزمخشري في
الثاني ابن عطيه واقتضى كلامه انها موضوعه في اللغه
لذلك حتى قال ولو بقينا على هذا النفي لمجرده لتضمن ان موسى لا
يراه ابدا ولا في الاخره لكن ورد من جهه اخرى في الحديث
المتواتر اهل الجنه يرونه قلت ويحتمل ان يكون مراده
ان المستقبل بعدها يعم جميع الازمنه المستقبله من جهه ان
الفعل نكره والنكره في سياق النفي تعم ووافق الزمخشري في الاول
جماعه منهم ابن الخباز في شرح الايضاح فقال لن لنفي المضارع
على جهه التاكيد ونفيه ابلغ من نفي لا الا ترى انه يستعمل في
المواضع التي يستمر عدم الاتصال فيها كقوله لن تراني لانه
لا يراه في الدنيا وقوله فلن يخلف الله وعده لان خلف الوعد على الله

معال ومنهم صاحب اللسان فقال ان لن لنفي المظنون حصوله
ولا لنفي المشكوك فيه فلن اكد وان لن ينفي ما قرب ولا يمتد معنى
النفي فيها كامتداده في لا لان ما اخره الف يمتد معه الصوت بخلاف
ما اخره نون وقد رد عليه ابن عصفور في التنبيهات هذا الكلام
وقيل ان السهيلي ذكره في نتائج الفكر ص وترد للدعاء وفاقا
لابن عصفور س اي كما ان لا كذلك حكاه ابن السراج عن قوم وخرج
عليه قوله تعالى فلن اكون ظهيرا للمجرمين والصحيح عند ابن مالك
وغيره انه لم يستعمل في الدعاء من حروف النفي الا لا خاصه
ولا حجة فيما استدلوا به لاحتمال ان يكون خبرا ولان الدعا لا
يكون للمتكلم واعلم ان عبارة التسهيل ولا يكون الفعل
معها دعا خلافا لبعضهم وبه يظهر ان تعبير المصنف مفسد ص
الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية موصولة ونكرة
موصوفة وللتعجب واستفهامية وشرطية زمانية وغير
زمانية س ترد ما اسما وحرفا فالاسمية هي التي لها وحدها
موضع من الاعراب والحرفية بخلاف ذلك والاسمية يرد
احدها ان تكون موصولة وهي ما يصلح في موضعها الذي نحو يعجبني
ما عندك ونحوه ما عندكم ينفد ثانيها نكرة موصوفة وتقدر
شي نحو مررت بما معجب لك اي شي واستشهد سيبويه
ربما تكره النفوس من الامر له فرجة كحل العقال

اي رب

اي رب شي وتكره النفوس صفة له والعايد محذوف
اي تكرهه وانا لم نجعلها مهيه لان تلك حرف فلا يعود
عليها ضمير ثالثها تعجبية نحو ما أحسن زيدا اي شي
والفعل بعدها في موضع خبرها وكانه قيل شي احسن
زيدا اي صيره حسنا عندي وجاز الابتدا بالنكرة لما
التعجب كما جاز في قولهم عجب لزيد وهذا على مذهب
سيبويه وقال الاخفش موصولة والفعل بعدها صفة
لها والخبر محذوف لازم الحذف وحمله على ذلك اعتقاده
انه لم توجد ما نكرة غير موصوفة الا في شرط او استفهام
وهو باطل بدليل قولهم غسلته غسلا نعما وبما يفسد
قوله ان التعجب انما يكون من شي خفي السبب واعلم ان هذه
ليست قسيما للنكرة كما يوهمه كلام المصنف بل
النكرة قسمان ناقصة وهي الموصوفة وتامة وهي التعجبية
نحو ما أحسن زيدا اي شي حسن زيدا رابعها استفهامية
نحو وما تلك بيمينك يا موسى ثم اما ان يستفهم بها مستقبلا
او غير مستقبل فان كانت غير مستقبل لم يجز حذف
الفها الا مع الخوافض نحو بم جيت وعم سالت والى م
اشرت قال تعالى عم يتساءلون وبم تبشرون ولا تحذف
مع غير الخافض الا في ضرورة وان كانت مستقبلا حذفت

الثها مع غير الخافض فاذا قلت رايت شيا حسنا قلت له
ما رايت او رايت به خامسها الشرطيه نحو ما تصنع اصنع
اي ان تصنع شيا اصنعه وهي تنقسم الي زمانيه نحو فما
استقاموا لكم فاستقيموا لهم اي استقيموا لهم مدة
استقامتهم لكم وقد اثبت ذلك الفارسي وبن ملك والي
غير زمانية نحو ما ننسخ من اية او ننسها وذكر امام الحرمين
في باب الطلاق من النهايه قول الاصحاب في كلما لم اطلقك
فانت طالق انه للفور وليس فيه تعرض للوقت واجاب
بان اهل العربية اجمعوا على ان ما في كلما ظرف زمان بمعنى
مانه اذا قلت واما الذي اجمعوا عليه اصحاب كل في
كلما على الظرفيه وجاتها الظرفيه من جهه ما فانها
محتمله لان تكون اسما نكره بمعنى وقت او حرفا مصدريا
والاصل دل وقت لم يحصل كلام ثم عبر من معنى المصدر
بما او الفعل ثم انيبا عن الزمان ص ومصدريه كذلك
ونافية وزايدة وكافه وغير كافه س للحرفيه استعمالان
احدهما ان تكون مصدريه اي يكون ما بعدها في تاويل
المصدر نحو اعجبني ما قلت اي قولك واشار بقوله كذلك
الى انها تجي ظرفيه وغير ظرفيه فغير الظرفيه يعجبني ما
تقوم اي قيامك وقوله تعالى بما تصفه السنتهم اي بوصف

وللظرفيه

وللظرفيه ان تقع موقع الظرف نحو له ادمت حيا اي مدة دوا مي
فاتقوا الله ما استطعتم وتقسيم المصدريه كذلك ذكره
الجزولي ونازع بن عصفور لان الظرفيه ليست من معاني
ما التي مامع الفعل بمنزلة المصدر والمصادر قد تستعمل ظروفا
كقولهم اتيتك خفوق النجم وخلافه فلان اي وقت خفوق
النجم ومدة خلافته فلا ينبغي ان يعد قسيما للمصدريه ثانيها
نافيه اما عامله كقوله تعالى ما هن امهاتهم او غير عامله نحو
ما قام زيد وما تقوم عمرو ثالثها الزايده وهي اما كافه
او غير كافه والكافه اما عن عمل الرفع نحو قلما وطالما
او النصب والرفع وهي المتصله بان واخواتها نحو انما
الله اله واحد او الجر وهي المتصله برب وغير الكافه ما
عوضا نحو اما انت منطلقا انطلقت وغيره نحو شتان ما
بين زيد وعمرو ص السابع والعشرون من لابتدا الغايه
غالبا س اي وتعرف بان يذكر معها الى التي للغايه لفظا
نحو سرت من البصره الى بغداد او تقديرا بان يعرض للابتدا
من غير قصد الى انتها مخصوص اذا كان المعنى لا يقتضي الا
المبتدا منه نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وزيد افضل
من عمرو ونحوه وقال الحفاف معنى الابتدايه التي تقع
بعدها المحل الذي ابتدا منه الفعل نحو خرجت من المسجد

اي ابتدا المجي منه ولا بد بعدها من ذكر موضع الانتها وقد
يحذف للعلم به وقد يقع بعدها المحل الذي وجد فيه
ابتدا الفعل وانتهاوه كاخذت المال من الكيس واشار
المصنف بقوله غالبا الى انه الغالب عليها حتى قال بعضهم
انها حيث وجدت كانت لابتدا الغايه وساير معانيها ترجع
اليه بقولك اخذت من الدراهم فقد جعل ماله ابتدا غايه ما
اخذ وانما دل على البعض من حيث صار ما بقي انتهاله قال
ابن السمعاني هذا قول النحويين واما الذي تعرفه الفقها
فهو لابتدا الغايه والتبعيض جميعا وكل واحد في موضعه
حقيقه ثم هي لابتدا الغايه في المكان اتفاقا نحو من المسجد
الحرام وفي عند الكوفيين نحو من اول يوم ومن الليل فتهجد
به لكن ذكر ابن ابي الربيع ان محل الخلاف من الفريقين في ان
من هل يجوز ان يقع موقع منذ فانها لابتدا الغايه في الزمان
بلا خلاف فالبصريون يمنعون ذلك والكوفيون يجيزونه
وما ورد في القران لا يحتج به على البصريين لانه لم ترد
منذ قبل ومن بعد ص وللتبعيض س نحو منهم من كلم الله
وعلامتها جواز الاستغنا عنها ببعض وهنا بحثان
احدهما انه قد يظن تساوي الصنفين اعني بعض ومن
قال ابن ابي الربيع كان بعضهم يقول ذلك وليس كذلك لانك اذا

قلت

قلت اكلت من الرغيف دلت من على ان الاكل وقع بالرغيف
على وجه التبعيض اذ متعلق الاكل بالرغيف على وجهين اما على
انه عمه او خص بعضه فدخلت من لبيان ذلك وان قلت اكلت بعض
الرغيف فليس الرغيف متعلق الاكل وانما متعلقه البعض وسبق الرغيف
لتخصيص ذلك البعض وزوال شياعه واذا قلت اكلت من الرغيف
فالرغيف متعلق الاكل ودخلت من لتبين انه لم يتعلق به على انه عمه
بل تعلق به ووقع به على جهة التبعيض الثاني في صدق البعض على
النصف او ما دونه قولان لاهل اللغه وقياسه جريانه هنا ويدل
للثاني قوله تعالى منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وقال الامام في
كتاب الوكاله من النهايه لو قال بع من عبيدي من شيت فليس للوكيل
ان يبيع جميعهم فان من يقتضي التبعيض فلو باع جميعهم الا واحدا
نفذ باتفاق الاصحاب وان كان التبعيض في التكلم المعروف بما
يورد على النصف فما دونه قال وهذا ينا ظر الاستثنا فان الغالب
استثنا الاقل واستثنا الاكثر ولكن لو قال علي عشره الا تسعه صح
وجعل مقر ابدرهم ص وللتبيين س نحو فاجتنبوا الرجس من
الاوثان فان الاوثان كلها رجس فجي بمن لتبين لما بعدها الجنس
الذي قبلها وقوله تعالى خضرا من سندس وقوله وعد الله الذين
منكم الذين هم اسم لان الخطاب للمومنين فلا يتصور ان تكون
تبعيضيه وعلامتها ان يصح وضع الذي قبلها لانه لو قيل اجتنبوا الرجس

جامعة الرياض قسم المخطوطات

الذي من الاوثان لصح او ان يكون ما بعدها وصفا لما قبلها الصحه
فاجتنبوا الرجس الوثني وجعل منه صاحب الازهيه قول سيبويه
هذا باب علم ما الكلم من العربيه لان الكلم قد يكون عربيا وقد يكون
عجميا فبين المراد وهو العربيه كانه قال الذي هو العربيه وحكى
الصيمري من اصحابنا عن الشافعي فيما لو قال له من هذا المال الف
وكان المال كله الفا انه اقرار بجميعه حملا لمن على التبيين ص
والتعليل والبدل س مثال الاول يجعلون اصابعهم في اذانهم
من الصواعق والثاني ارضيتم بالحياه الدنيا من الاخره ص والغايه
س يحتمل تعبيره بالغايه دون انتها الغايه امرين احدهما الغايه كلها
وحكاه بن ابي الربيع عن قوم نحو اخذت من اليا قوت واليا قوت
مبدا الاخذ ومنتهاه قد خلت من للغايه كلها قال وهذا اذا حقق
رجع لابتدا الغايه لانها دخلت ولما لم يكن للفعل امتداد وجب
ان يكون المبدا والمنتهى واحدا الا ترى ان من لا نجدها للانتها
خاصه وانما تكون للابتدا وما زاد على ذلك فبالاخبار والثاني
وهو الظاهر انه على حذف مضاف اي انتها الغايه بمنزله الي
فيكون لابتدا الغايه من الفاعل ولانتها غايه الفعل من المفعول
مثل رايت الهلال من داري من خلل السحاب اي من مكاني
الي خلل السحاب فابتدا الرويه وقع من الدار وانتهاؤها في خلل
السحاب وذكر بن مالك ان سيبويه اشار الي هذا المعنى وانكره

جماعه

جماعه وقالوا لم تخرج عن ابتدا الغايه لكن الاولى ابتدا وهي في
حق الفاعل والثانيه في حق المفعول لان الرويه انما وقعت بالهلال
وهو في خلل السحاب ومنهم من جعلها في الثانيه لابتدا الغايه ايضا
الا انه جعل العامل فيها فعلا كانه قال رايت الهلال من داري ظاهرا
من خلل السحاب فجعل من لابتدا غايه الظهور لان ظهور الهلال بدا
من خلل السحاب ورد بان الخبر المحذوف الذي يقوم المجرور مقامه
انما يكون بما يناسب معناه الحرف ومن الابتدائيه لا يفهم منها معنى
الكون ولا الظهور فلا ينبغي ان يحذف ومنهم من جعلها بدلا من
الاولى ص وتنصيص العموم س وهي الداخله على نكره لا تختص بالنفي
نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها احتمل نفي الجنس ونفي الوحده
ولهذا يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من اما الواقعه
بعد الاسما العامه التي لا تستعمل الا في النفي فتفيد معنى التاكيد لا في الاثبا
ت لا تجوز زيادتها خلافا للكوفيين ولا حجه لهم في يغفر لكم من ذنوبكم
لجواز اراده البعض فان من الذنوب حقوق العباد والله لا يغفرها
بل يستوهبها وما قيل ان قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا
اباه عن ذلك فجوابه ان قوله من ذنوبكم انما ورد في قوم نوح ولو
سلم انها في هذه الامه فلا بعد ان يغفر بعض الذنوب لقوم وجميعها
لاخرين ص والفصل س نحو والله يعلم المفسد من المصلح وتعرف
بدخولها على ثاني المتضادين ص ومرادفه البا وفي وعند وعلى

ش فالاول يسطرون من طرف خفي قال يونس اي بطرف ويحتمل ابتدا
الغايه والثاني ماذا خلقوا من الارض كذا قالوا والظاهر انها على
بابها والمعنى صحيح والاحسن التمسك بما حكاه ابن الصباغ في الشامل
عن الشافعي في قوله تعالى وان كان من قوم عدو لكم انها بمعنى
في بدليل قوله وهو مومن والثالث نحو لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم
من الله شيا قاله ابو عبيده والرابع نحو ونصرناه من القوم وقيل
على التضمين اي منعناه ش الخامس والعشرون من شرطيه واستفهاميه
وموصوله ونكره موصوفه قال ابو علي ونكره تامه ش من بالفتح
اتي شرطيه نحو من يعمل سوا يجز به واستفهاميه نحو فمن ربكما
يا موسى وموصوله نحو الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض ونكره موصوفه نحو مررت بمن معجب لك يريد بانسان
معجب فوصفك لمن بمعجب وهو نكره دليل على ان من نكره ولا
تستعمل موصوفه الا في حال تنكير سوا كان الموضع صالحا
لان يقع فيه المعرفه او لم يكن خلافا للكسايي فانه زعم ان
العرب لا تستعملها نكره موصوفه الا بشرط وقوعها في موضع
لا يقع فيه الا النكرة نحو رُبَّ من عالمٍ اكرمتُ ورُبَّ من اتاني
أحسنتُ اليه وهذا ضعيفٌ وقد انشد سيبويه ۞ وكفى بنا
فَضلًا على مَنْ غيرِنا حُبُّ النبيّ محمدٍ ايّانا ۞ فخفض غيرَ ابي على النعت
غيرِنا وأثبتَ أبو عليٍّ الفارسيّ مجيئها نكرةً تامةً قاله في قوله ونعم من

هو

حاشية
قال ابن هشام في كتابه الجامع في النحو
يجوز رفع غيرنا اي هو غيرنا

هو في شر واعلان فزعم ان الفاعل مستتر ومن تمييز وقوله
هو مخصوص بالمدح وقال غيره من موصول فاعل وعلم من ذكر
المصنف الزياده فيما دون من انها لا تجي زايده وهو مذهب البصريين
لان الاسم لا يزاد بالقياس خلافا للكسايي ص السادس والعشرون
الواو لمطلق الجمع وقيل للترتيب وقيل للمعيه ش في الواو العاطفه
مذاهب احدها انها لمطلق الجمع اي لا تدل على ترتيب ولا معيه فاذا قلت
قام زيد وعمرو احتمل ثلثة معان قيامهما في وقت واحد وكون
المتقدم اولا وكون المتاخر قام اولا قال ابن مالك لكن احتمال تاخير
المعطوف كثير وتقدمه قليل والمعيّة احتمالٌ راجحٌ وهذا مخالف
لكلام سيبويه فانه قال وكذلك قولك مررت برجلٍ وحمارٍ كانك مررت
بهما وليس في هذا دليل على انه بدا بشي قبل شي ولا بشي بعد شي انتهى واستدل
ابن مالك بقوله تعالى عن منكري البعث وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا
نموت ونحيا فالموت بعْدَ الحياة مع انهم قدموه لما كان الغرض
نفي الجمع لا الترتيب وانما عبّر المصنفُ بمطلق الجمعْ دون الجمع
المطلق كما عبر به ابن الحاجب تنبيهًا على صواب العباره فان
الجمع المطلق هو الجمعُ الموصوفُ بالاطلاق لانما يعرف بالضروره
ان الماهيه بلا قيد والماهيةِ المقيدةِ ولو بقيد لا والجمع الموصوف
بالاطلاق لايتناول غير صورةٍ وهي قولنا مثلا قام زيد وعمرو
ولا يدخل فيه المقيد بالمعيه ولا بالتقديم ولا بالتاخير بخروجها

بالقصد عن الاطلاق واما مطلق الجمع فعام في اي جمع كان سوا
كان مرتبا او غير مرتب فيدخل فيه الصور الثلث ونظيره قولهم
مطلق الما والما المطلق والقول الثاني انها تفيد الترتيب ونقل عن
الفرا وثعلب وانكره السيرافي وقال لم اره في كتاب الفرا وعزاه
الماوردي في باب الوضو للجمهور من اصحابنا والثالث انها للمعيه
ونسبه الامام في البرهان للحنفيه وعلم بذلك ان ما ذكره السيرافي
والفارسي والسهيلي من اجماع النحاه بصريهم وكوفيهم على ان
الواو لا ترتب غير صحيح وعزي بن الخباز وغيره من النحويين
الترتيب للشافعي وهو غلط وقد اشتد نكير بن السمعاني والاستاد
ابي منصور وغيرهما على من نسب ذلك الي الشافعي وقال بن عصفور
في شرح الايضاح الخلاف في ان الواو للترتيب محله اذا كان الفعل
يمكن صدوره من واحد فاما نحو اختصم زيد وعمرو فلا خلاف
انها لا تقتضي الترتيب وذكر في شرح الجمل محتجا على القايل بالترتيب
بان هذه الافعال لا تفيد الترتيب فكذلك غيرها ص الامر
امر حقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل وقيل للقدر
المشترك وقيل مشترك بينهما وبين الصفه والشي ش نبه
بقوله امر انه لا يعني بالامر مدلوله كما هو المتعارف في
الاخبار عن اللفظ ان تلفظ والمراد مدلوله بل المراد لفظ الامر
كما يقال زيد مبتدا وضرب فعل ماض ومن حرف جر وهذا اللفظ

حقيقه

حقيقه في القول المخصوص والمراد بالقول الصيغه والمراد
بالمخصوص الطالب للفعل وهو افعل وما يجري مجراه وهو قسم
من الكلام وقد يطلق على الفعل نحو زيد في امر عظيم اذا
كان في سفر او غيره وقوله تعالى اتعجبين من امر الله حتى اذا
جا امرنا ثم اختلفوا على مذاهب احدها وهو قول الاكثرين ان
لفظ الامر حقيقه في القول المخصوص مجاز في الفعل وغيره والا
لزم الاشتراك فالمجاز اولى منه والثاني انه مشترك بين القول
والفعل بالاشتراك اللفظي لانه اطلق عليهما والاصل الحقيقه
وعزاه في المحصول لبعض الفقها وعزاه بن برهان الي كافه العلما
والثالث انه متواط فيكون موضوعا للقدر المشترك بين الفعل
والقول دفعا للاشتراك والمجاز واعلم ان هذا القول لا يعرف قايله
وانما ذكره صاحب الاحكام على سبيل الفرض والالزام اي لو قيل
فما المانع منه ولهذا حكاه بن الحاجب ثم قال في اخر المسله
وايضا فانه قول حادث هنا وانا علمت هذا تعجبت من المصنف
في حكايته وترك ما قبله والرابع انه مشترك بينهما اي بين
القول والفعل وبين الشان لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
والصفه كقول الشاعر لامر ما يسود من يسود اي لصفه من
صفات الكمال والشي كقولنا تحرك هذا الجسم لامر اي لشي وهذا
ما عزاه المصنف لابي الحسين البصري فانه قال في المعتمد وانا اذهب

الي ان قول القايل امر مشترك بين الصفة والشي والطريق وبين
جملة الشان وبين القول المخصوص انتهى وقضيته انه مشترك
عنده بين خمسة اشيا لكنه في شرح المعتمد فسر الشان والطريق
بمعنى واحد فتكون الاقسام عنده اربعة فلهذا حذف المصنف
الطريق لكن عليه نقد فانه يقتضي انه مشترك عنده بين هذه
المفاهيم ومن جملتها الفعل بخصوصه وابو الحسين لم يتعرض
الفعل بخصوصه انما تعرض للشان والطريق كما تراه وبهذا اعترض
الاصفهاني على صاحب التحصيل والمنتخب فانهما عبرا بعبارة
المصنف ولهذا لم يتعرض في المفعول للفعل في حكايته عن
ابي الحسين ض وحده اقتضا فعل غير كف مدلول عليه بغير كف
ش البحث في الامر في مقامين احدهما في لفظه وقد سبق والثاني
في مدلوله والكلام الان فيه وقد اختلف فيه فذهب نفاة
الكلام النفسي الي انه عبارة عن اللفظ الطالب للفعل ممن هو
دونه وذهب المثبتون الي تفسيره بالمعنى الذهني وهو ما قام بالنفس
من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضا واللفظ دال عليه
وعليه جرى المصنف ولهذا صدر الحد بالاقتضا دون القول
باقتضا الفعل جنس يشمل الامر والنهي والمراد بالاقتضا الطلب
فخرج ما ليس باقتضا كالاباحة في قوله تعالى فاصطادوا والتعجيز
في فاتوا بسورة وامثالهما فالصيغة صيغة امر في هذه المواضع

الا انه

الا انه ليس بامر على الحقيقة لعدم الاقتضا وقوله غير كف فصل
يخرج به النهي فانه وان كان طلب فعل ايضا لكن فعل هو كف
نفسك عن كذا فانه امر بالكف مع انه ليس غير كف بل هو اقتضا
فعل هو كف وحينئذ فيكون مدلول مجرورا صفة لكف
المضاف اليه في قوله غير كف والمعنى ان الفعل الذي يقتضيه
الامر فعل خاص وهو غير كف ولا يريد غير مطلق الكف بل غير
كف خاص وهو المدلول عليه بغير كف اما المدلول عليه بقولك
كف وامسك ونحوه فهو امر اذ ليس فعل هو كف غير امر بل انما
يكون غير امر اذا دل عليه بلفظ غير كقولنا الكف ونحوه مثل لا
يفعل ونحوه ولهذا عبر ابن الحاجب اذ يقول اراد غير كف عن
الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضا فلا يرد عليه اكفف ونحوه
ص ولا يعتبر فيه علو ولا استعلا وقيل يعتبران واعتبرت
المعتزلة وابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو وا
ابو الحسين والامام والامدي وابن الحاجب الاستعلا ش في اعتبار
العلو والاستعلا في الامر اربعة مذاهب اصحها عدم اعتبارهما
ونقله في المحصول عن الاصحاب لامكان ان يقوم بذات الادنى طلب
من الاعلى ويحتمل انه بامر وبدعه والفرق بين العلو والاستعلا
ان العلو كون الامر في نفسه اعلا درجة والاستعلا ان يجعل
نفسه عاليا بتكبر او غيره وقد لا يكون في نفس الامر كذلك

١ فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلا من صفات كلامه
والثاني يعتبر ان ذكره حوزم بن القشيري والثالث يعتبر العلو وبه قالت
المعتزله وجمع من اصحابنا وقالوا لا يصدق الا به اي بان يكون الطالب
اعلا رتبه من المطلوب منه فاما ان يكون مساويا له فهو التماس
او دونه فسوال الرابع يعتبر الاستعلا دون العلو وافسد البيضاوي
المذهبين بقوله تعالى حكايه عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاوره
ماذا تامرون ومعلوم انتفا العلو اذ كان فرعون في تلك الحاله
اعلا رتبه منهم وقد جعلهم امرين له وانتفا الاستعلا ولم يكونوا
مستعلين عليه وهذا بنا منه على ان معنى الامر في الايه القول
المخصوص وليس كذلك وانما المراد المشوره نعم قوله تعالى
الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا يقتضي مجامعه الامر مع
ان الامر ادون مرتبه وافسد مذهب ابي الحسين بان كثير من
الامر في القران في غايه التلطف وفي نهايه الاستجلاب بتذكير النعم
والوعد بالنعيم كما في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
قبلكم وقوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الى غير ذلك
من الايات النافيه للاستعلا والا يلزم منه اخراجها عن الاوامر ص
فاعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ علي الطلب ش مذهب الفقها
ان الامر امر بصيغه ولا يعتبر معه اراده اخرى لان هذه الصيغه وضعت
لمعنى فلا تفتقر في افادتها اياه الى الاراده كساير الالفاظ الداله على

معانيها

معانيها وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار وابو الحسين
الى اعتبار اراده الدلاله بها على الامر وعلي هذا قالوا لا تكون صيغه التهديد
امرا ولا يكون المعلوم من الله موته علي الكفر مامورا بالايمان لانتفا الدلاله
علي الطلب فان شرط الدلاله علي الطلب كون المدلول عليه بالصيغه مرادا
بحيث لم يرد لم تكن الصيغه داله على الطلب لانتفا شرطها واحتجوا بان
الصيغه كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلا بد من مميز
بينهما ولا مميز سوى الاراده واجيب بان التمييز حاصل بدون
الاراده لان صيغه الامر حقيقه في القول مجاز في الفعل وهذا كاف
في التمييز واعلم ان ابن برهان قال الارادات ثلث احدها اراده
ايجاد الصيغه احترازا عن النايم وهو متفق على اعتبارها وثانيها
اراده صرف اللفظ عن غير جهة الامر الى جهة الامر احترازا من التهديد
ونحوه فاختلف اصحابنا فاعتبره المتكلمون ولم يعتبرها الفقها وقالوا
الصيغه المجرده محموله على الامر وثالثها اراده فعل المامور به والامتثال
احترازا عن الحاكي والمبلغ وهي مسله الخلاف بيننا وبين من ذكر من المعتزله
وهذه غير طريقه المصنف ص والطلب بديهي ش لما اخذوا في الحد
الاقتضا وهو الطلب اورد عليهم ان الطلب اخفي من الامر فهو تعريف
بالاخفى فاجابوا بالمنع فان الطلب بديهي التصور فان كل احد يفرق بالبديهه
بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر لانه من
الامور الوجدانيه كالجوع والشبع وهذا النوع من الاستدلال اعولوا

[illegible] منه [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] بعد [illegible] بحسب [illegible]
عنه [illegible] واعلم ان [illegible]
[illegible] الاراده [illegible]
[illegible] الصيغه [illegible]
[illegible] المعتزله [illegible] غير [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصيغه [illegible]
[illegible]
[illegible] المسله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ابو علي وابنه [illegible]

عليه ... بداهة الشيء وهو ضعيف لانه لا يلزم
من الحكم بالشيء والتفرقة بينه وبين غيره بالبديهة ان يكون ذلك
الشيء معلوما بكنه حقيقته نعم يلزم منه ان يكون معلوما من
بعض الوجوه بالبديهة وذلك لا يلزم من بداهته فان قيل البديهي
لا يفتقر الى الدليل والتمثيل قد استند للتمثيل عليه قلنا قد يكون التصور
بديهيا وبداهته لا تكون بديهية ولهذا احد البديهي من التصورات
بالذي لا يفتقر في حصوله الى تصور اخر ليعلم بالحد ماهيته ولا يقدح
ذلك في بداهته غير ذاته وانما القادح في بداهته توقف حصوله
على تصور اخر وقد يفسر الطلب بانه المعنى القايم بالنفس يجري مجرى
العلم والقدرة وساير الصفات القايمة به وهذه الصيغة المخصوصة
دالة عليه ص والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة ش لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة ان الامر دال على الطلب وانما اختلفوا في حقيقة الطلب
فعند المعتزلة هو ارادة المامور به وعندنا هو شيء غير الارادة
وانه يقوم بالنفس معنى سوى ارادة الفعل المامور به فانا نجد
الامر يامر بما لا يريده ولان الايمان من الكفار مطلوب بالاجماع
ومنهم من اخبر الله بانه لا يومن وكان ايمانه محالا لاخبار الله بعدمه
والمحال لا يكون مرادا لله تعالى ولان الطلب قد يتحقق بدون الارادة
لانه يجمع مع كراهته ولانه لو كان الامر الارادة لوجب وجود
اوامر الله كلها فان ارادة الفعل تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد

لم يخصص

١٦٥

لم يختص به فان قيل هلا قال المصنف ... غير الارادة فانه احصر
مما عبر به في المنهاج قلنا ما في المنهاج اصح لان الامر دال على الطلب النفساني
والطلب مدلول الامر فيصح ان يقال الامر غير الارادة وان يقال الطلب
غير الارادة نظرا للدال مرة وللمدلول اخرى ولكن تعبير المصنف اولى
لان الطلب كله ليس هو امرا عند المعتزلة بل امر خاص وهو مع العلو ولهذا
صرح بلفظ الامر لانه محل الخلاف لا الطلب مع الارادة ص القايلون
بالنفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه والنفي عن الشيخ فقيل للوقف
وقيل للاشتراك والخلاف في صيغة افعل ش المثبتون للكلام النفسي
اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه فقيل عن الشيخ الاشعري بانه
لا صيغة له تخصه وان قول القايل افعل متردد بين الامر والنهي
وان فرض حمله على النهي فهو متردد بين جميع محتملاته ثم اختلف اصحابه
في تنزيل مذهبه فقيل اراد الوقف على معنى لا ندري على اي وضع جرى
قول القايل افعل في اللسان وقيل للاشتراك فاللفظ صالح لجميع
المحامل صلاحية اللفظ المشترك للمعاني التي ينسب اللفظ لها واشار
بقوله والخلاف الى ما قاله امام الحرمين والغزالي ان خلاف الاشعري
انما هو في صيغة افعل خاصة لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة
فاما قول القايل امرتك فانت مامور واوجبت والزمت فلا خلاف
انه من صيغ الامر ولا ينكره الاشعري ونازعهم الامدي وغيره
فقالوا لا وجه لتخصيص الخلاف بصيغة افعل فان مذهب الشيخ

الامر عبارة عن الطلب القايم بالنفس وليس له صيغه مخصوصه بل
يعبر عنه بالعبارات والاشارات الداله عليه بواسطه انضمام
القراين معها وقال غيره من مثبتي كلام النفس ان له صيغا تختصه
به لا يفهم منها غيره عند تجردها عن القراين الصارفه عنه وهي
كصيغه افعل وليفعل وفعال وما في معناها من ساير اللغات
ونحو قول القايل امرتك وانت مامور من صيغ الاخبار وليس من
صيغ الامر فلا بد مع ذلك الخلاف ان الخلاف في الامر هل له صيغه
انشا تختصه به ام لا وهذا الخلاف انما هو عند القايلين بكلام
النفس واما المنكرون له كالمعتزله وغيرهم فالامر وساير اقسام
الكلام لا حقيقه له عندهم الا العبارات فلا يتاتى ذلك الخلاف عندهم
ص وترد للوجوب والندب والاباحه والتهديد والارشاد واراده
الامتثال والاذن والتاديب والانذار والامتنان والاكرام والتسخير
والتكوين والتعجيز والاهانه والتسويه والدعا والتمني والاحتقار
والخبر والانعام والتفويض والتعجب والتكذيب والمشوره والاعتبار
ش ترد صيغه افعل لسته وعشرين معنى اولها الوجوب نحو اقيموا
الصلاه ثانيها الندب وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ثالثها
الاباحه كلوا من الطيبات وقال ابو علي الجبايي في قوله تعالى في اهل
الجنه كلوا واشربوا هو اباحه ولا يريده القديم تعالى ولا يكرهه
كمباحات الدنيا وقال ابو هاشم يجوز ان يريده لما فيه من زياده

السرور للمثاب وقال القاضي عبد الجبار يجب ان يريده لان المراد
لا يصح الا بها رابعها التهديد اعملوا ما شيتم خامسها الارشاد
واستشهدوا شهيدين والفرق بينه وبين الندب ان المندوب
مطلوب لثواب الاخره والارشاد لمنافع الدنيا ولا يتعلق به
ثواب فانه لا ينقص الثواب بترك الاشهاد ولا يزيد بفعله
سادسها اراده الامتثال وقد يظن تفرد المصنف بذكره وليس
كذلك فقد اشار اليه في المستصفى في الكلام على ان الامر لا يستلزم
الاراده الا انه لم يذكره عند تعداد معاني افعل ومثله بقولك
عند العطش اسقني ما فانك تجد من نفسك اراده السقي اعني طلبه
والميل اليه وهو خلاف المعاني السابقه فان فرض ذلك من السيد
في حق عبده تصور ان يكون للوجوب او الندب مع هذه الزياده
وهو ان يكون لغرض السيد فقط وذلك غير متصور في حق الله
فان الله غني عن العالمين ويدل على ان مراد المصنف ذلك حكايته
فيما بعد قولا ان صيغه افعل حقيقه في اراده الامتثال بالمعنى
الذي سنبينه ولولا انه قدمه هنا لم يحسن ذكره هناك سابعها
الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وكانه قسم من الاباحه
ثامنها التاديب كقوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن سلمه كل
مما يليك وجعله بعضهم قسما من الندوب لان الادب مندوب
اليه تاسعها الانذار قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وجعله

بعضهم قسما من التهديد والصواب تغايرهما فان التهديد
هو التخويف والابلاغ هو الابلاغ لكن لا يكون الا في المخوف فقوله
تعالى تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالامر
عاشرها الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين
الاباحة ان الاباحة مجرد اذن وانه لا بد من اقتران الامتنان بذكر
احتياج الخلق اليه وعدم قدرتهم عليه ونحوه وان الاباحة قد
تتقدمها حظر مثل فاذا حللتم فاصطادوا حادي عشرها الاكرام
نحو ادخلوها بسلام امنين فان قرينة سلام امنين يدل عليه قال
صاحب التنقيحات ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض
المعتزلة فان الاخرة ليست دار تكليف ولا تطيف فيها بالوعيد
على الترك ثاني عشرها التسخير نحو كونوا قردة خاسئين وتوهم
القرافي ان المراد به الاستهزا فقال اللايق تسميته سخرية بكسر
السين لا تسخيرا فان التسخير النعمة والاكرام قال الله تعالى سخر
لكم الليل والنهار وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
وسخرنا له الريح تجري بامره والسخري بالكسر الهزء قال تعالى
ليتخذ بعضهم بعضا سخريا قلت وانما التسخير لغة التذليل
والاهانة والمراد انه عبر به هنا عن نقلهم من حالة الى اخرى اذلالا
لهم ثالث عشرها التكوين نحو كن فيكون وسماه الغزالي بكمال
القدرة لان المراد منه اظهار كمال قدرة الله وان مراده لا يتابا

عن ارادته والفرق بينه وبين التسخير ان التكوين سرعة الوجود عن
العدم وليس فيه انتقال الى حالة ممتهنة بخلاف التسخير فانه لغة الذلة
والامتهان في العمل رابع عشرها التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله
خامس عشرها الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من يسميه التهكم
وضابطه ان يوتى بلفظ يدل على الخير او الكرامة ويراد منه ضده
سادس عشرها التسوية اصبروا او لا تصبروا سابع عشرها
الدعا اللهم اغفر لي ثامن عشرها التمني كقول امرى القيس الا ايها
الليل الطويل الا انجلي تاسع عشرها الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن
موسى عليه السلام يخاطب السحرة بل القوا ما انتم ملقون يعني ان السحر
وان عظم ففي مقابلة المعجزة حقير والفرق بينه وبين الاهانة ان الاهانة
انما تكون بالقول او الفعل او تركهما دون مجرد الاعتقاد والاحتقار
لا بد فيه من الاعتقاد بدليل ان من اعتقد في شي انه لا يعبا به ولا يلتفت اليه
يقال انه احتقره ولا يقال انه اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبي عن
ذلك متمم العشرين الخبر كقوله صلى الله عليه وسلم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
اي صنعت ما شئت على احد الاقوال الحادي والعشرون الانعام كلوا
من طيبات ما رزقناكم كذا قاله الامام في البرهان فقال وهو وان
كان فيه معنى الاباحة فان الظاهر منه تذكر النعمة الثاني والعشرون
التفويض نحو فاقض ما انت قاض ذكره الامام الثالث والعشرون التعجب
ذكره الصفي الهندي ومثله بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا وهذا

وابن برهان والامدي للمجيزين ولكن العبادي في طبقاته مثل
المعجز بقوله تعالى انظر كيف ضربوا لك الامثال الرابع والعشرون
التكذيب نحو فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين الخامس والعشرون
المشورة نحو فانظر ماذا ترى السادس والعشرون الاعتبار
لنظيره الى ثمره ص والجمهور حقيقة في الوجوب لغة او شرعا
او عقلا مذاهب وقيل في الندب وقال الماتريدي للمشترك بينهما
وقيل مشتركة بينهما وتوقف القاضي والغزالي والامدي فيهما وقيل
مشتركة بينها وفي الاباحة وقيل في الثلثة والتهديد وقال عبد الجبار
لارادة الامتثال وقال الابهري امر الله تعالى للوجوب وامر النبي صلى
الله عليه وسلم المبتدا للندب وقيل مشتركة بين الخمسة الاول وقيل بين
الاحكام الخمسة والمختار وفاقا للشيخ ابي حامد وامام الحرمين حقيقة
في الطلب الجازم فان صدر من الشارع وجب الفعل ش اجمعوا على
ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني وانما الخلاف
في بعضها وفيه مذاهب احدها قول الجمهور انه حقيقة في
الوجوب فقط مجاز في البواقي وهو المحكي عن الشافعي واختلف
القايلون به هل ذلك لغة او شرعا او عقلا وصحح الشيخ ابو اسحق
انه بوضع اللغة ونقله امام الحرمين عن الشافعي ولهذا اهمله
المصنف والثاني انه حقيقة في الندب وبه قال ابو هاشم
وغيره والثالث قول ابي منصور الماتريدي من الحنفية انه

للمشترك

١٦٨

للمشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب فيكون متواطيا والرا[بع]
انه مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي وبه قال المرتضى من الشيعة
والخامس قول القاضي ومن تبعه الوقف فقالوا هو حقيقة
اما في الوجوب واما في الندب واما فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي
لكنا لا ندري ما هو الواقع في الاقسام الثلثة وحكى الصفي الهندي
عن القاضي وامام الحرمين والغزالي التوقف في انه حقيقة في الوجوب
فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وهذا
يقتضي تردده بين اربعة والذي في المستصفى تردده بين ثلثة
ولم يذكر الاشتراك المعنوي والسادس مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة واختلف القايلون به هل هو من الاشتراك
اللفظي او المعنوي واطلاق المصنف حكايته محتمل للامرين
والسابع مشترك بين هذه الثلثة والتهديد والثامن قول
عبد الجبار انه حقيقة في ارادة الامتثال فقط والوجوب وغيره
مستفاد من القراين وعزاه ابن السمعاني لابي هاشم واوضحه فقال
اذا قال القايل لغيره افعل دل على انه مريد منه الفعل فان
كان القايل حكيما وجب كون الفعل على صفة زايدة على حسنه
يستحق لاجلها المدح فان كان المقول له مكلفا جاز ان يكون
واجبا وان يكون مندوبا فاذا لم يقم دليل على وجوب الفعل
وجب نفيه والاقتصار على المحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق

فاعله المدح واعلم ان هذا من المصنف تكرار فقد سبق في قوله
واعتبر ابو علي وابنه اراده الدلاله باللفظ علي الطلب ثم ان هذه
المسله مفرعه علي القول بالكلام النفسي وعبد الجبار ممن ينكره
فكان ينبغي ان يقول واما المنكرون له فقالوا لا يكون امرا الا
بالاراده والتاسع التفصيل بين امر الله وامر الرسول فامر الله
حقيقه في الوجوب وامر النبي صلي الله عليه وسلم المبتدا للندب
وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه ابي بكر الابهري
واحترز بالمبتدا عما كان موافقا النص او مبينا لمجمل فيكون
للوجوب ايضا وذكر المازري ان النقل اختلف عن الابهري
فروي عنه هذا وروي عنه انه للندب مطلقا والعاشر
ان صيغه افعل مشتركه بين الخمسه والاول اي بين
الوجوب والندب والاباحه والارشاد والتهديد كذا حكاه
الغزالي الحادي عشر مشتركه بين الاحكام الخمسه اعني الوجوب
والندب والاباحه والكراهه والتحريم حكاه في المحصول
الثاني عشر قول الشيخ ابي حامد الاسفرايني وامام الحرمين
وغيرهما انه حقيقه في الطلب الجازم من جهة اللسان وكون
هذا الطلب متوعدا عليه شي اخر ثابت في امر الشرع بدليل
من خارج وحينئذ فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من الشرع
واللغه فقد وافق القائلين بالوجوب وان كان قد خالفهم

وهذا

علي

في هذا التركيب واعتمد المصنف في هذا النقل المازري فانه قال في شرح
البرهان هذا الذي اختاره امام الحرمين صرح به الشيخ ابو حامد
الاسفرايني وسبقه الي اختياره فاشار الي ان الامر يقتضي حتم
المامور علي الفعل واقتضاؤه منه اقتضاء جازما ولكن ان اثبت
هذا من جهة اللسان يلحقه الوعيد قال المصنف وهو المختار
عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو امر خارجي عنه
ولكنا نقول المنقول عن الشافعي ان الصيغه تقتضي
الوجوب ومراده الصيغه الوارده في الشرع اذ لا غرض له
في الكلام في شي في غيرها ولم يصرح الشافعي بان اقتضاءها
للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضي هذا التركيب ويقول به
وهذا المذهب مغاير للمذهبين السابقين صدر المسله اعني القول
بالوجوب هل هو بالشرع او باللغه فتصير المذاهب اربعة الوجوب
بالشرع الوجوب باللغه الوجوب بضم الشرع الي اللغه الوجوب
بالعقل ص وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف
العام ش ما سبق في صيغه افعل من حيث هي فاما اذا صدرت
من الشارع مجرده عن القراين وجب الفعل عملا بالحقيقه
وهل يجب اعتقاد ان المراد بها الوجوب قبل البحث عن كون
المراد بها ذلك فيه خلاف العام في وجوب اعتقاد عموم
قبل البحث عن المخصص وسياتي ان شا الله تعالي في مباحث

العام وهذه المسلة غريبة وممن ذكرها وممن صرح بجريان
الخلاف فيها الشيخ ابو حامد الاسفرايني في تعليقته في الاصول وابن
الصباغ في العدة مس ان ورد بعد حظر قال الامام والاسدال
فللاباحة وقال ابو الطيب والشيرازي والسمعاني والامام
للوجوب وتوقف امام الحرمين مس الخلاف في ورود الامر
بعد حظر سابق كقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا والمشهور
واما وروده بعد الاستيذان فذكره الامام الرازي ومثله
بقول الصحابة كيف نصلي عليك قال قولوا اللهم صل على محمد
وفيه ثلثة مذاهب اصحها انه للاباحة فان سبق الحظر
قرينة صارفة قال صاحب القواطع وهو ظاهر كلام الشافعي
في احكام القران ونقله ابن برهان عن اكثر الفقها والمتكلمين
والثاني للوجوب لان الصيغة تقتضيه وورده بعد الحظر
لا تاثير له وهو اختيار القاضي ابي الطيب والشيخ ابي اسحق
والسمعاني والامام في المحصول ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني
في كتابه عن اكثر الاصحاب ثم قال وهو قول كافة
الفقها واكثر المتكلمين والثالث الوقف بينهما وهو اختيار
امام الحرمين مع كونه ابطل الوقف في لفظة افعل من غير
تقدم حظر واعلم انهم لم يحكوا هنا القول الاتي في المسلة
بعدها من رجوع الحال الى ما كان قبلها ولا يبعد طرده تنبيهان

الاول

الاول قوله او لا قال الامام او استيذان ليس معناه ان الامام
قال ان ورد بعد حظر او بعد استيذان فللاباحة بل معناه
ان وروده بعد الاستيذان فايدة افادها الامام ان حكمه
حكم وروده بعد الحظر وحكمه بعد الحظر فيه الخلاف وهي نافعة
في الاستدلال على وجوب الصلاة في التشهد الثاني ترجمة المسلة
بالامر بعد الحظر قاله الجمهور وعن القاضي ابي بكر انه رغب عنها
وقال الاولى ان يقال افعل بعد الحظر لان افعل يكون امرا تارة
وغير امر والمباح لا يكون مامورا به وانما هو ماذون فيه
مس اما النهي بعد الوجوب فالجمهور للتحريم وقيل للكراهة
وقيل للاباحة وقيل لاسقاط الوجوب وامام الحرمين على
وقفه مس النهي الوارد بعد الوجوب هل يقتضي التحريم على مذاهب
اصحها قول الجمهور انه للتحريم ولا ينتهض الوجوب السابق
قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب وحكى الاستاذ والقا
فيه الاتفاق وفرقوا بينه وبين الامر بعد الحظر حيث
اعتبروا القرينة هناك ولم يعتبروها هنا بوجهين احدهما
ان النهي لدفع المفاسد والامر لتحصيل المصالح واعتنا الشرع
بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح ثانيهما ان النهي
عن الشي موافق للاصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك
الامر والثاني انه لكراهة التنزيه وهذا القول موجود

في المسوده الاصوليه لابن تيمية عن حكايه القاضي ابي يعلى منهم
والثالث انه للاباحه كالتوليه هناك ويدل له قوله تعالى فان
سالتك عن شي بعدها فلا تصاحبني والرابع انه يرفع ذلك الوجوب
فيكون نسخا او يعيد الامر الى ما كان قبله وهذا لم يوجد من نقل هذا
المسوده الاصوليه والخامس انه على الوقف وهو قول امام الحرمين
فقال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغه الامر بعد
الحظر ص مسئلة الامر لطلب الماهيه لا التكرار ولا مره والمره ضروريه
وقيل مدلوله وقال الاستاذ والقزويني للتكرار مطلقا وقيل
ان علق بشرط او صفه وقيل بالوقف ش الامر بطلب الماهيه اي
المجرده عن التقيد بالمره او الكثره اختلفوا فيه على مذاهب اصحها
قول المحققين انه لا يدل على المره ولا على التكرار وانما يدل على
طلب ماهيه المامور به فقط ثم ان المره الواحده لا بد منها في
الامتثال فهي من ضروريات الاتيان بالمامور به لا ان الامر يدل
عليها بذاته والثاني انه يدل على المره بلفظه ولا يحتمل التكرار
اصلا وانما يحتمل عليه بدليل ونقله الشيخ ابو اسحق عن اكثر
اصحابنا وابي حنيفه واكثر الفقها والثالث انه للتكرار مطلقا
المستوعب لزمان العمر قال الاستاذ ابو اسحق والشيخ ابو حاتم
القزويني فيما نقله عنه صاحبه الشيرازي في شرح اللمع لكن
شرط هذا القول الامكان دون ازمنه قضا الحاجه والنوم

وضروريات

وضروريات الانسان كما قاله الشيخ ابو اسحق وابن الصباغ ومراد
المصنف بالاطلاق ما سيذكره في مقابله من الخلاف والرابع
ان علق على شرط او صفه اقتضى التكرار مثل وان كنتم جنبا
فاطهروا والسارق والسارقه فاقطعوا وان كان مطلقا
لم يقتضه واختاره الامدي وابن الحاجب انه لا يقتضي التكرار
في المعلق ايضا وقال البيضاوي لا يقتضيه قياسا الخامس
الوقف قالوا وهو محتمل لشيين احدهما ان يكون مشتركا
بين التكرار والمره فتتوقف اعماله في احدهما على قرينه
والثاني انه لاحدهما ولا يعرفه فنتوقف لجهلنا بالواقع ص
ولا لفور خلافا لقوم وقيل للفور او العزم وقيل مشترك
ش ولا لفور عطف على قوله لا لتكرار اي الامر المطلق مقتضاه
طلب الفعل المامور به ولا دلاله على خصوص الفور او التراخي
فيجوز البدار الى الامتثال عقب وروده ويجوز التاخير
ولا يتعين احدهما بخصوصه الا بدليل قال امام الحرمين ينسب
الى الشافعي واصحابه وهو الاليق بتفريعاته في الفقه وان
لم يصرح به في مجموعاته في الاصول والثاني انه يقتضي الفور
اي وجوب البدار الى الفعل ومنع التاخير عن اول وقت الامكان
بلا عذر وهو قول الحنفيه والحنابله وكذلك المالكيه كما قاله
القاضي عبد الوهاب واختاره من اصحابنا القاضي ابو حامد

المروردي وابو بكر الصيرفي والثالث انه للفور او العزم وهذا
عايد لاعم من المضيق والموسع ثم العزم انما يكون في الموسع ولا ينافي
هذا العود للاعم اذ انفراد بعض افراد الاعم بالحكم لا توجب عدم
العود الى الاعم ولهذا قال ابن الحاجب وقال القاضي اما الفور
واما العزم مع تصويره المسئلة بمطلق الامر غير مقيدها بموسع
ولا مضيق وهم من تكلم على المسئلة حتى القاضي نفسه تكلم عليها مطلقا
ثم اختار هذا بناء على اصله في الواجب الموسع وان العزم فيه واجب
عند التاخير والرابع انه مشترك حكاه في المنهاج واصله ان في
المسئلة قولا بالوقف واما لعدم العلم بمدلوله او لانه مشترك
بين اقتضاء الفور والتراخي بالاشتراك اللفظي وكان الاحسن
التصريح بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين ص والمبادر ممتثل
خلافا لمن منع ومن وقف ش لو بادر الى فعله اول الوقت من غير
تاخير فالمشهور انه ممتثل سوا قلنا ان الامر يقتضي الفور ام لا وورآه
قولان عن بيان احدهما حكاه ابن الصباغ في العدة عن بعضهم
انه قال لا يقطع بكونه ممتثلا لجواز ارادة التراخي وقال ان القايل
به خرق الاجماع ومثله قول الامام في البرهان من ترجم المسئلة
بان الصيغة هل تقتضي التراخي فلفظه مدخول فانه يقتضي
اقتضاها التراخي على قول حتى لو فرض الامتثال على البدار لم
يعتد به وليس هذا معتقد احد الثاني انا نتوقف لكونه مشكوكا
في

في ان المراد به الفور او التراخي فيتوقف في الامتثال وهو قضيه
كلام امام الحرمين ص مسئله الرازي وعبد الجبار الامر يستلزم
القضا وقال الاكثر القضا بامر جديد ش ان امر الشارع بالفعل في
وقت معين فخرج الوقت ولم يفعل فهل يجب القضا بامر جديد ابتدا
ام يجب بالامر السابق بمعنى انه يستلزمه لا انه عينه قولان فذهب
عبد الجبار والامام في المحصول الى الثاني محتجين بقوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فقوله فليصلها اذا
ذكرها دليل على ان الامر الاول باق عليه وان الواجب بعد الوقت
هو الواجب الذي كان في الوقت وما نقله المصنف عن الشيخ ابي اسحق
الشيرازي سهو فانه صحح في اللمع قول الاكثرين وذهب الاكثرون الى
ان القضا بامر جديد لانه فات الامر بفوات الوقت فيفوت الوجوب
والحديث حجة لنا لان قوله فليصلها امر جديد فلو كان الامر
الاول باقيا عليه لم يحتج لهذا الثاني فلما ذكره دل على وجوبه بهذا
الامر لا الامر الاول ص والاصح ان الاتيان بالمامور يستلزم الاجزا
ش اتيان المكلف بالمامور به على الوجه المشروع يستلزم الاجزا
والا لكان الامر بعد الامتثال مقتضيا اما لذلك المأتي به ويلزم
تحصيل الحاصل او لغيره ويلزم ان لا يكون الاتيان بتمام
المامور به بل ببعضه والفرض خلافه وقال ابو هاشم وعبد الجبار
لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد قال في المنتهى ان اراد انه لا يمتنع

ان يؤداه بعده سمله لسلم ويرجع النزاع في تسميته قضا وان
اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط قلت ــــ وبالاول صرح
عبد الجبار في العمد انه لا يستلزمه بمعنى انه لا يمتنع ان يقول
الحكيم افعل كذا فاذا فعلته اديت الواجب ويلزمك مع ذلك
القضا والخلاف مبني على تفسير الاجزا بسقوط القضا اما اذا فسر
بسقوط التعبد به فالامتثال يحصل للاجزا بلا خلاف فكان حق
المصنف التنبيه على ذلك ليعرف به خلل من اطلق الخلاف ص وان الامر
بالامر بالشي ليس امرا به ش اي ليس امرا لذلك الغير بذلك الشي على
الاصح فانه صلى الله عليه وسلم قال لعمر لما طلق ابنه عبد الله زوجته
في الحيض مره فليراجعها فلم تكن المراجعة واجبة على عبد الله
لما كان الامر له بذلك من ابيه بخلاف ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم
اخبره ان الله امره بالرجعة او اني امرته بها ولا يصار انه امر الا
بدليل ونقل ٢ في تسميته امرا وقال في المحصول الحق ان الله اذا
قال لزيد اوجب على عمرو كذا او قال لعمرو كل ما اوجب عليك زيد
فهو واجب عليك فالامر بالامر امر بالشي في هذه الصورة ولكنه
بالحقيقة انما جا من قوله كل ما اوجب عليك فلان فهو واجب عليك
اما لو لم يقل ذلك فلا يجب كما في قوله عليه السلام مروهم
بالصلاة وهم ابنا سبعة فان ذلك الامر لا يقتضي الوجوب على الصبي
انتهى والحق التفصيل فان كان للاول ان يامر الثالث فالامر

للثاني

للثاني بالامر للثالث امر للثالث والا فلا ص وان الامر بلفظ يتناوله
داخل فيه ش الامر بلفظ يتناوله بنفسه هل يدخل في الامر نظرا
الى عموم اللفظ وكونه امرا لا يصلح معارضا فيه قولان اصحهما عند
المصنف نعم وهذا تابع فيه الهندي فانه عزاه للاكثرين لكن ذكرت
في كتاب الوصول الى ثمار الاصول في باب العموم ان الاكثرين وهو
مذهب الشافعي على عدم الدخول لا سيما على قول من اشترط في الامر
العلو وينبغي ان يكون موضع الخلاف ما اذا لم يكن الامر مامورا
بمخاطبة غيره فان كان لم يدخل فيه قطعا ولهذا قطع
اصحابنا فيما لو وكله ليبري غرماوه والوكيل من جملة الغرما انه ليس
له ان يبري نفسه وعلله صاحب التتمة بما ذكرنا ونص الشافعي
انه لو وكله ان يفرق ثلثه على الفقرا ليس له صرفه الى نفسه وان
كان فقيرا او مسكينا ووجهه القاضي ابو الطيب في تعليقه بان
المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في امر المخاطب اياه في امر غيره
قال فاذا امر الله تعالى نبيه بان يامر امته ان يفعلوا كذا لم يدخل
هو في ذلك الامر انتهى واحترز بقوله بلفظ يتناوله عما اذا امر
بلفظ خاص فانه لا يدخل الامر تحته قطعا وقد اعترض على المصنف
فقيل كيف يجتمع هذا مع قوله في اخر العام الاصح ان المخاطب
داخل ان كان خبرا لا امرا وقد اعترف بوروده السوال ثم
انفصل عنه وقال الامر يطلق على المنشي وعلى المبلغ عن المنشي

فقال الله سبحانه وتعالى امر بطريق انه المنشي الحاكم لمضمون
الامر وهذا بطريق ويطلق على النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار
انه المبلغ عن الله اذا عرفت هذا فالامر بلفظ يتناوله قد يجي بلفظ
عام وقد يجي بغيره كالتثنيه والجمع غير المحلي اذ تحقق دخول
اللفظ فيهما بطريق من الطرق وحاصله ان موضع المسلتين مختلف
فمسله الامر في الانشا من منشي او مبلغ ومسله العموم في الخطاب
اعم من ان يكون انشا او خبرا ولا يخفي ما فيه من التعسف مع
وروده في الصوره التي يجتمعان فيها ولو انه جمع بينهما لحمل المذكور
هنا على ما اذا كان الخطاب يتناوله كقوله ان الله يامرنا بكذا او قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم عملا بعموم الصيغه والمذكور
ثم على ما اذا لم يكن اللفظ متناولا له كقوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقره فلا يدخل فيه كما لم يدخل موسى في ذلك الامر بدليل قوله
في اخر القصه فذبحوها وما كادوا يفعلون ولا يظن بموسى عليه
السلام ذلك وقول المصنف هنا بلفظ يتناوله ولم يذكر هذا
القيد هناك صريح فيما ذكرته والعجب منه كيف لم ينبه على هذا
وهو ظاهر من لفظه وبه يرتفع الاشكال وقد رايت في التمهيد
لابي الخطاب هذا التفصيل في هذه المسله ولله الحمد غايه ما يلزم
المصنف انه فرق المسله في موضعين وذكر كل شق في موضع
ص وان النيابه تدخل المامور الا لمانع ش قال الامدي يجوز

عندنا

عندنا دخول النيابه فيما كلف به من الافعال البدنيه خلافا
للمعتزله واستدلوا بان الوجوب انما كان لقهر النفس وكسرها
والنيابه تنافي ذلك واجاب اصحابنا بان النيابه لا تاباه لما
فيها من بذل المونه وتحمل المنه وقول المصنف الا لمانع قيد
لا بد منه ليخرج بعض البدني كالصلاه والاعتكاف وكذا
الصوم على الجديد ومن الناس من عكس هذه العباره فقال
الطاعات لا تدخلها نيابه الا الحج والصوم على قول لان القصد
من الطاعه الاجلال والاثابه ولا يلزم من تعظيم الوكيل تعظيم
الموكل وكانه وكله على ما لا يقدر عليه فلا يصح وعلى هذا
اقتصر الشيخ عز الدين في اماليه قال وبهذا يظهر ان ثواب
العباده البدنيه لا يصح للغير لانه مرتب على الاجلال وهو غير
حاصل من الغير وان شيت قل تمتنع الاستنابه الا في فعل
تحصل مصلحته من الوكيل كما تحصل من الموكل وجوز الصفي
الهندي المسله فقال اتفقوا على جواز دخول النيابه في المامور
اذا كان ماليا وعلى وقوعه ايضا لاتفاقهم على انه يجوز للغير
صرف زكاه ماله بنفسه وان يوكل فيه وكيف لا وصرف
زكاه الاموال الظاهره الى الامام اما واجب او مندوب
ومعلوم انه لم يصرفها للفقرا الا بطريق النيابه واختلفوا
في جواز دخولها فيه اذا كان بدنيا فذهب اصحابنا الى

الجواز والوقوع معا محتجين بانه لا يمتنع لنفسه اذ لا يمتنع قول
السيد لعبده امرتك بخياطة هذا الثوب فان خيطته بنفسك او
فيه اثبتك وان تركت الامرين عاقبتك واحتجوا بالنيابة في الحج
وفيه نظر فانه لا يدل على جواز النيابة في المامور به انا كان
بدنيا اصرفا بل انما يدل على ما هو بدني ومالي معا كالحج ولعل الخصم
يجوز ذلك فلا يكون دليلا عليه واحتج المانع بان القصد من ايجاب
العبادة البدنية امتحان المكلف والنيابة تخل بذلك واجيب
بانه لا نخليه مطلقا وان النيابة امتحانه ايضا مسلة قال
الشيخ والقاضي الامر النفسي بشي معين نهي عن ضده الوجودي ونقل
القاضي يتضمنه وعليه عبد الجبار وابو الحسين والامدي وقال
امام الحرمين والغزالي لا عينه ولا يتضمنه وقيل امر الوجوب
يتضمن فقط اما اللفظي فليس عين النهي قطعا ولا يتضمنه على الاصح
سر الكلام في هذه المسلة يقع على وجهين احدهما في النفساني
وهو الطلب القايم بالنفس والمثبتون له اختلفوا على مذاهب
احدها انه عين النهي عن ضده وهو قول الاشعري والقاضي
واطنب في نصرته في التقريب بنا على اصلهم ان كلام الله تعالى
واحد لا يتنوع وهو بنفسه امر بما امر ونهي بما نهي وكان تاثر
الامر بالشي نهيا عن ضده وعلى العكس والثاني ليس عينه ولكن يتضمنه
عقلا وذكر امام الحرمين ان القاضي صار اليه في اخر مصنفاته
ونقل

ونقله الشيخ ابو حامد الاسفرايني عن اكثر اصحابنا ونقله المصنف عن
عبد الجبار ومن معه وفيه شي يذكره والثالث انه ليس نهيا
عن ضده ولا متضمنا له واختاره امام الحرمين والغزالي وبن الحاجب
وقال الكيا انه الذي استقر عليه القاضي والرابع التفصيل
بين امر الايجاب فيتضمن النهي عن ضده وامر الندب ليس نهيا
عن ضده ولا متضمنا له فان اضداده مباحة غير منهي عنها وهو
قول بعض المعتزلة ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن
ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون
فعله مندوبا وانما قيدنا هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على انه ليس
الخلاف في صيغة الامر وصيغة النهي اذ لا نزاع في انهما صيغتان
مختلفتان وانما النزاع عند القايل بالنفسي بان الامر هو الطلب القا
بالنفس راجع الى ان طلب فعل الشي هل هو طلب ترك اضداده
ام لا وهذا وان لم يصرح به الجمهور واطلقوا الخلاف فهو
متعين لما ذكرنا والشيخ والقاضي لم يتكلما الا في النفسي وذكرا
ان اتصاف الشي بكونه امرا ونهيا بمثابة اتصاف الكون الواحد
بكونه قريبا من شي بعيدا او غيره الثاني اللساني والمنكرون
للنفسي الذاهبون الى ان الامر هو نفس صيغة افعل وهم المعتزلة
فقد اتفقوا على ان الامر ليس نهيا عن ضده ضرورة تغاير صيغة
افعل الصيغة لا تفعل فلهذا لم يصر هنا احد الى ان الامر نفس

النهي وانما اختلفوا هل يستلزم النهي عن ضده من جهة المعنى
على مذهبين ومعناه ان صيغه افعل مثلا تقتضي ايجاب العقود
ام لا فذهب قدما مشايخهم الى منعه وذهب القاضي عبد الجبار
وابو الحسين وغيرهما الى اثباته وهولا لم يتكلموا الا في اللساني
فان الامر عندهم العباره فقط تنبيهان الاول ظهر بما
شرحناه ان حكايه المصنف عن عبد الجبار وابي الحسين في المقام
الاول سهو فانهما لم يتكلما الا في اللساني واما الامدي
فانه قال ان جوزنا تكليف ما لا يطاق فليس عينه ولا يستلزمه وان
منعناه استلزمه الثاني احترز بقوله مغنيا عن الواجب
الموسع والمخير فان الامر بهما ليس نهيا عن الضد والمسله
مقصوره على الواجب المعين صرح بذلك الشيخ ابو حامد
الاسفرايني والقاضي في التقريب وغيرهما واحترزنا بالوجودي
عن الترك فان الامر بالشي نهي عن تركه قطعا ص واما النهي فقيل
امر بالضد وقيل على الخلاف ش اختلفوا في النهي عن الشي هل
هو امر بضده على طريقين احدهما انه على الخلاف السابق في
الامر والثانيه انه امر بالضد قطعا وهي طريقه القاضي
في التقريب فانه جزم بان النهي امر بالضد بعد ما حكى الخلاف
في الامر ووجهه ان دلاله النهي على مقتضاه اقوى من دلاله
الامر على مقتضاه ويدل لذلك ان مطلوب النهي فعل الضد

واستحضار

واستحضار الضد في جانب النهي اولى منه في جانب الامر لانه
في جانب النهي المطلوب ولا يطلب العاقل الا ما يحضر ذهنه
والنهي يستدعي جانب المفسده والامر يستدعي جانب المصلحه
واعتنا الشارع بدرء المفاسد اكثر من اعتنايه بالثاني ونقل
امام الحرمين هذه الطريقه وقال يلزم منها القول بمذهب
الكعبي في نفي المباح فانه انما صار الى ذلك من حيث قال لا شي يقدر
مباحا الا وهو ضد محظور فيكون حينئذ واجبا واعلم ان
ابن الحاجب حكى الطريقه الثانيه وحكى بدل الاولى انه ليس
امرا بالضد قطعا وبه تجتمع في المسله ثلث طرق لكن المصنف
نازعه في ثبوتها وقال انه لم يعثر عليه نقلا ولم يتجه له عقلا
وقال غيره انه مبني على ان النهي طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه
الذي هو ضده اذ هو مذهب ابي هاشم فلا يكون امرا بالضد ص
مسله الامران غير متعاقبين او بغير متماثلين غيران
والمتعاقبان متماثلين ولا مانع من التكرار والثاني غير معطوف
قيل معمول بهما وقيل تاكيد وقيل بالوقف وفي العطف التاسيس
ارجح وقيل التاكيد بعادي قدم والا فالوقف ش اذا صدر من
الامر امران فان كانا غير متعاقبين اي لم يكن الثاني عقب
الاول فلا خلاف انهما غيران ويجب العمل بهما وان كانا
متعاقبين فلا يخلو اما ان يختلف المامور فيهما او متماثلان

فان اختلفا فكذلك فيتخير قطعا سوا امكن الجمع بينهما كصل
وصم او امتنع كالصلوه مع الزكاه وان كانا متماثلين
فلا يخلو اما ان يكون المامور به مما يمتنع فيه التكرار
او لا يمتنع فان امتنع فالثاني تاكيد قطعا كقوله اقتل زيدا
اقتل زيدا وان لم يمتنع فلا يخلو اما ان يكون الثاني معطوفا
على الاول او لا فان لم يكن معطوفا نحو صل ركعتين صل
ركعتين ففيه ثلثه اقوال احدها انه يعمل بهما فيجب التكرار
لان التاسيس اولى من التاكيد وعزاه الهندي للاكثرين والثاني
تاكيد فيجب مره لكثره التاكيد في كلامهم والاصل عدم الزايد وبه
قال الصيرفي وقد رايته في كتابه الدلايل والاعلام والثالث
الوقف بين حمل الثاني على الوجوب او التاكيد للاول لتعارض
الاحتمالين وبه قال ابو الحسين البصري وغيره واما اذا كان
معطوفا مثل صل ركعتين فحكى المصنف قولين احدهما يجب
العمل بهما فيجب التكرار لاقتضا العطف المغايره فيكون
التاكيد مرجوحا والثاني يحمل على التاكيد فيجب مره لانه المتيقن
فان رجح في المعطوف التاكيد بنوع اخر من تعريف نحو صل ركعتين
وصل الركعتين وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار
بالعطف والتاسيس يقتضي التكرار والتعريف والعاده
يمنعه وبعد ان التاكيد يصار الى الترجيح فيقدم الارجح.

وهو

وهو العمل بالثاني لان حرف العطف المقتضي للتغاير يعارض بلام
التعريف ويبقى اظهر به التاسيس سالما من المعارض وان لم
يوجد المرجح بل تساويا وجب الوقف كذا قالوا ويظهر ان
التوكيد في هذا الاخير ارجح لان التاسيس يعارضه مخالفه
دليل براه الذمه فيبقى العطف ويعارضه احد الامرين فيبقى
الامر الاخر سالما عن المعارضه وهو يقتضي التوكيد هذا شرح
كلام المصنف وقد زاد على ابن الحاجب حكايه قول في المعطوف
بحمله على التاكيد وفيه نظر فان ظاهر سياقه تصوير مسله
العطف بما اذا لم يكن معه لام التعريف وفي هذه الحاله صرح
جماعه بانه لا خلاف في حمله على التاسيس لان الشي لا يعطف
على نفسه ومنهم الصفي الهندي في النهايه قال واما اذا كان
معرفا فمنهم من حمله على التاسيس لاجل العطف وهو الاولى
يعني لما سبق ومنهم من توقف فيه كابي الحسين البصري بنا
على تساوي دلالتها على الاتحاد والمغايره على ما سبق من اصله
قال واما اصل الصيرفي فيقتضي حمله على غير ما اقتضاه
الاول لو قيل بتساوي دلالتها والا فيجب ان يقتضي الراجح
قلت وكذا حكى ابن الصباغ في العده جزم بالتاسيس
مع العطف ثم قال فان دخله لام التعريف والعطف مثل
صل ركعتين وصل الركعتين يحتمل الحمل على الاستيناف وقيل

بالوقف فاسره ذكر بن الحاجب هنا مسله الامر بمطلق
الماهيه امر بجزي وخالف صاحب المحصول وقد ذكرها المصنف
في باب المطلق والمقيد فلا تظن انه اهملها ص النهي اقتضا
كف عن فعل لا بقول كف ش الاقتضا جنس لتناوله الامر واضافته
الي الكف يخرج الامر لانه اقتضا فعل وقوله لا بقول كف معناه انه
ليس كل اقتضا كف عن فعل نهيا اذ اقتضاه اطلاق بن الحاجب
وغيره بل النهي اقتضا كف عن فعل ويكون ذلك الاقتضا دالا
على ذلك الكف لا بقول كف فان دل بقول كف كان امرا ولم
يكن نهيا كما سبق في حد الامر والحاصل ان كف واكفف
وامسك وذر ودع وجانب وعد وتجاوز واياك ورويدك
ومهلا وقف وامثالها اوامر بالمطابقه وان اقتضت كفا وانما
تكون نواهي بالتضمن بنا على ان الامر بالشي نهي عن ضده ضمنا ص
وقضيه الدوام ما لم يقيد بالمره وقيل مطلقا ش النهي ان
قيد بمره حمل عليها قطعا وان كان مطلقا فقضيته
الدوام بمعنى انه يفيد الانتها عن المنهي عنه دايما وهذا
بخلاف الامر فانه لا يحصل الانتها الا بذلك وقيل انه يقتضي
الدوام مطلقا واطلق الشيخ ابو حامد وغيره الاجماع عليه وقضيه
عباره المصنف في حكايته القول به مع التقييد بالمره وقال
المازري غير واحد الاتفاق على ان النهي يقتضي الاستيعاب

للازمنه

للازمنه بخلاف الامر لكن القاضي عبد الوهاب حكى قولا
انه كالامر في اقتضايه المره الواحده والقاضي وغيره اجروه
مجرى الامر في انه لا يقتضي الاستيعاب انتهى فحصل ثلثه مذاهب
ص وترد صيغته للتحريم والكراهه والارشاد والدعا وبيان
العاقبه والتقليل والاحتقار واليأس ش ترد صيغه لا
تفعل لسبعه امور احدها التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا ثانيها الكراهه كقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه
تنفقون وثالثها الارشاد والكراهه ما سبق في الفرق
بينه الندب ولهذا اختلف اصحابنا في كراهه المشمس شرعيه
او ارشاديه اي يتعلق بها الثواب او يرجع لمصلحه طبيه
رابعها الدعا نحو ربنا لا تزغ قلوبنا خامسها بيان
العاقبه نحو ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
اي عاقبه الجهاد الحياه لا الموت سادسها التعليل كذا
والاحتقار اي للمنهي عنه كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما
متعنا به فهو احتقار للدنيا قاله في البرهان وفيه نظر
بل هو للتحريم سابعها اليأس نحو لا تعتذروا وفات
المصنف الخبر لا يمسه الا المطهرون ذكره في المحصول
والتهديد كقولك لمن لا يمتثل امرك لا تمتثل امري والاباحه
وذلك في النهي بعد الايجاب فانه اباحه للترك والالتماس

كقولك لنظرك لاتفعل هذا ص وفي الاراده والتحريم ما في الامر س
اي انه هل يعتبر في النهي اراده الدلاله باللفظ علي الترك امر لا وكلا
الكلام في ان صيغه النهي هل هو حقيقه في التحريم او الكراهه
او مشتركه بينهما او موقوفه علي ما سبق في الامر وقد سبق ان
الامر المجرد عن القرينه يقتضي الوجوب فالمختار ان النهي
المجرد عن القرينه يقتضي التحريم وهل يقول ذلك مستفاد
من الشرع او اللغه او المعني يجي فيه ذلك كله ص وقد يكون
عن واحد ومتعدد جمعا كالحرام المخير وفرقا كالنعلين
يلبسان او ينزعان ولا يفرق وجميعا كالزنا والسرقه س
النهي اما ان يكون عن واحد وهو كثير واما ان يكون
عن متعدد اي شيئين فصاعدا فاما ان يكون نهيا عن الجمع
اي عن الهيئه الاجتماعيه فيحرم الجمع بينهما ويجوز له فعل
احدهما ايهما شا كالجمع بين الاختين ومثله المصنف بالحرام
المخير وقد سبق هناك عن الاصحاب ان الحرام المخير لا يقتضي
تحريمها جميعا بل تحريم احدهما فقط فله ان ياتي باحدها
دون الاخر ويحرم في ذلك وقالت المعتزلة يقتضي تحريمها
جميعا فيجب عليه ترك كل واحد منهما واما ان يكون نهيا
عن التفرق نحو النعلان يلبسان او ينزعان فلا يجوز التفرق
بان يلبس احدهما وينزع الاخر واما ان يكون النهي عن الجميع

اي عن

اي عن كل واحد سوا اتي به مع صاحبه او منفردا كالنهي عن الزنا
والسرقه ص ومطلق نهي التحريم وكذا التنزيه في الاظهر للفساد
شرعا وقيل لغه وقيل معني فيما عدا المعاملات مطلقا وفيها
ان رجع قال بن عبد السلام او احتمل رجوعه الي امر داخل
او لازم ووفاقا للاكثر وقال الغزالي والامام في العبادات فقط
س النهي عن الشي هل يدل علي فساده فيه مذاهب احدها
انه يقتضي الفساد مطلقا في العبادات والمعاملات وعزاه بن
السمعاني لاكثر اصحابنا وقال انه الظاهر من مذهب الشافعي وعلي
هذا فهل يدل عليه من جهه الشرع او وضع اللغه لان صيغته
تدل علي عدم المشروعيه وجهان حكاهما القاضي في التقريب
وبن السمعاني ونقل عن طايفه من الحنفيه ثالثا انه يقتضيه
من حيث المعني لا من حيث اللفظ لان النهي يدل علي قبح المنهي عنه
وحظره وهو مضاد للمشروعيه وقال انه الاولي والثاني
يقتضيه مطلقا واختاره القفال الشاشي والقاضي ابو بكر
والغزالي وغيرهم قالوا وانما الاعتماد في فساده علي فوات
الشرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلي ارتباط الصحه
به والقايلون به افترقوا فرقتين فالجمهور علي انه لا يدل علي
الصحه ايضا بل يحتاج الي دليل خارجي من براه ذمه او وجوب
فعل مثله وادعي القاضي فيه الاتفاق ومنهم من قال بل

يدل على الصحه وعزي لابي حنيفه ومحمد بن الحسن والثالث
وهو ما اورده المصنف التفصيل بين المعاملات وما عداها
من العبادات والايقاعات ففي المعاملات والايقاعات
يدل على الفساد مطلقا اي سوا نهي عنها لعينها او لامر خارج
عنها لازم وفي المعاملات ننظر فان رجع الي امر داخل فيها كبيع
الملاقيح او الي امر خارج عنه لازم كبيع الربا فان المفاضله لازمه
للعقد اقتضى الفساد في هذين وان رجع الي امر خارجي غير لازم
لم يقتض الفساد كالبيع وقت ندا الجمعه كما سياتي فان النهي
فيه راجع الي تفويت الجمعه وهو امر مفارق غير لازم للعقد مقارن
هكذا صرح الاصحاب بالراجع الي امر داخل او خارج او لازم وسكتوا
عما شككنا فيه ان الراجع هو الي داخل او خارج وقد تعرض له
الشيخ عز الدين في القواعد فقال كل تصرف منهي عنه لامر
يجاوره او يقارنه مع توفر شرايطه واركانه فهو صحيح
وكل تصرف نهي عنه فهو باطل حملا للفظ النهي على الحقيقه
انتهى وهي مسله مهمه زادها المصنف على الاصوليين والرابع
انه يدل على الفساد في العبادات فقط دون المعاملات والايقاعات
وهو مذهب ابي الحسين البصري واختاره الامام في المحصول
ونقله المصنف عن الغزالي وفيه نظر فقد صرح في اخر المسله
من المستصفى بان كل نهي يتضمن اركانه الاخلال بشرطه دل على

الفساد

الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي وهذا قول
مفصل اخر حكاه ابن السمعاني ان كان في فعل المنهي اخلال
بشرط في صحته ان كان عباده او بعوده ان كان عقدا
وجب القضا بفساده وان لم يكن فيه اخلال بما ذكرناه ولم
يجب القضا بفساده بسهات الاول احترز بقوله مطلق
النهي عن النهي المقترن بقرينه تدل على الفساد او على عدمه فليس
من محل الخلاف الثاني اشار بقوله نهي التحريم الى ان محل الخلاف
في النهي هل يقتضي الفساد انما هو في التحريم وان التنزيه ملحق به
في الاظهر لان المكروه مطلوب الترك والصحه امر شرعي فلا يمكن
كونه صحيحا لان طلب تركه يوجب عدم الاعتبار به اذا وقع وذلك
هو الفساد لكن يعكر على تعبيره بالاظهر قول الصفي الهندي محل
الخلاف في نهي التحريم اما التنزيه فلا خلاف فيه على ما يشعر به
كلامهم وصرح بذلك بعض المصنفين انتهى اي لا خلاف في عدم
اقتضايه الفساد لكن ما قاله الهندي ممنوع وقد سبق في مسله
ان الامر لا يتناول المكروه خلافه ولهذا صحح الاصحاب فساد
الصلاه في الوقت المكروه وان قلنا النهي للتنزيه ولا ينقضه عدم
فساد الصلاه في الحمام والمقبره ونحوها فان عدم الفساد في
تلك لدليل يخصها ولهذا لم يختلف اصحابنا في عدم افسادها
وان اختلفوا في الصلاه في الوقت المكروه وكذا الوضوء بالما

المشمس الكراهه فيه للتنزيه قطعا ولا يمنع صحه الطهاره بلا
خلاف الثالث ما اختاره المصنف من المذاهب عمدته فيه ان بن
برهان حكاه عن الشافعي وذكر عنه انه منصوص في الرساله لكن
قد يورد على اطلاقهم الفساد في اللازم بيع الحاضر للبادي فان
النهي لامر خارج لازم ومع ذلك لم يقتض الفساد ويبعد ان يقولوا
خرج ذلك بدليل لانه استرواح لا يليق بالقواعد ص وان كان الخارج
كالوضو بمغصوب لم يفد عند الاكثرين وقال احمد يفيد مطلقا ش
ما سبق في النهي عن الشي لرجوعه لامر داخل او لازم فان كان لامر
خارج عنه ينفك عنه في بعض موارده سوا كان في العبادات كالصلاه
في الدار المغصوبه والوضو والتيمم بمغصوب والذبح بسكين
مغصوب فان النهي راجع لامر خارج عن الصلاه والوضو وهو شغل
مال الغير او اتلافه او في العقود كالبيع وقت الندا او في الايقاعات
كطلاق الحايض فالاكثرون على انه لا يقتضي الفساد ونقل بعضهم
الاتفاق فيه لكن عن احمد انه يفسده مطلقا اي في النهي عنه
لعينه او لخارج عنه ولهذا ابطل الصلاه في الدار المغصوبه وسبق
هناك وفي تعميم الاطلاق عنه نظر وانما قال ذلك في بعض العبادات
وبعض العقود خاصه كالبيع وقت الندا والصلاه في المغصوب
ولا هو موافق على وقوع الطلاق في الحيض وهو في طهر
جامعها فيه وارسال الثلاث وان كان منهيا عنها ص ولفظه

حصه

حقيقه وان اسمى الفساد لدليل ش هذا مفرع على المنقول عن احمد
ان النهي يقتضي الفساد وهو انه اذا قام دليل على ان النهي ليس للفساد
كان اللفظ باقيا على حقيقته ولم يكن مجازا لانه لم ينقل عن جميع
موجبه وانما انتقل عن بعض موجبه فصار كالعموم الذي خرج
بعضه بقي حقيقته فيما بقي وهذا ذكره بن عقيل في كتاب الواضح وهو
مبني على ان لفظ النهي يدل على الفساد بصيغته والا فاذا قلنا
انه يدل عليه شرعا او معنى لم يكن فيه اخراج ببعض مدلول
اللفظ ولعل هذه المسله من فوايد الخلاف السابق انه يدل لغه
او شرعا ص وابو حنيفه لا يفيد مطلقا ش نعم المنهي عنه لعينه غير
مشروع ففساده عرضي ثم قال والنهي عنه لوصفه يفيد الصحه
اطلق بعضهم النقل عن الحنفيه انه لا يفيد الفساد واستدرك
عليه المصنف فقال انما خلافهم في المنهي عنه لغيره اما المنهي عنه
لعينه فلا يختلفون في افساده وبذلك صرح به ابو زيد في تقويم
الادله وغيره ثم قال ابو حنيفه والمنهي عنه لوصفه وان كان
لا يفيد الفساد فانه يفيد الصحه اي ولم ينقل ذلك في المنهي عنه
لعينه وقد صرح شمس الايمه السرخسي من الحنفيه بان النهي عنه
لغيره غير مشروع اصلا وعباره بن الحاجب توهم ان القايل بالصحه
يطرده فيها وليس كذلك فلهذا استظهره المصنف وتحرير
مذهبهم انه يدل على فساد ذلك الوصف لا فساد المنهي عنه وهو

الاصل لكونه مشروعا بدون الوصف وبنوا علي هذا ما لو باع
درهما بدرهمين ثم طرحا الزياده انه يصح العقد واحتج القايلون
باقتضايه الصحه ان النهي عن التصرف يقتضي امكانه والقدره عليه
لان نهي العاجز قبيح اذ لا يقال للزمن لا تقم وللاعمي لا تبصر واجيب بان
ذاك اذا كان المنهي عنه امرا محسوسا فان كان تصرفا شرعيا علي
معني انه لا يفيد احكامه لم يقبح كما اذا نهي المحدث عن الصلاه والحايض
عن الصوم وايضا فنهي العباد انما يقبح اذا لم يكن العجز مستفادا
من النهي كما ذكرتم فان استفيد منه فانه صحيح كما اذا نهي
الموكل وكيله عن البيع فانه يصير عاجزا لانه يصير بالنهي معزولا
فلا يكون ذلك قبيحا وان كان نهيا للعاجز لما كان العجز مستفادا
من النهي ولعل هذا معني قول ايمتنا النهي عن التصرفات الشرعيه
يكون نسخا لها لاسباب التي يحرم عنها وتعطل عن احكامه ص وقيل
ان نفي عنه القبول وقيل بل النفي دليل الفساد س اذا نفي عن
الفعل القبول نحو لا يقبل الله صلاة حايض الا بخمار لا يقبل الله صلوة
احدكم اذا احدث فقيل يقتضي الصحه بنا علي تغاير الصحه والقبول
ويظهر اثر عدم القبول في نفي الثواب وعدم الصحه في سقوط القضا
وقيل بل نفي القبول يدل علي الفساد وهو قضيه استدلال اصحابنا
بالحديثين السابقين علي اشتراط الطهاره وستر العوره في الصلاه بنا
علي ان الصحه والقبول متلازمان وممن حكي الخلاف في هذه المسله

بن عقيل من الحنابله في كتابه في الاصول وقال الصحيح لا يكون
الا مقبولا ولا مردودا الا ويكون باطلا وحكي ابن دقيق العيد في تفسير
القبول قولين احدهما ترتب الغرض المطلوب من الشي على الشي
يقال فلان قبل عذر فلان اذا رتب علي عذره الغرض المطلوب وهو
عدم المواخذه بالجنايه وعلي هذا فالصحه والقبول متلازمان والثاني
ان القبول كون العباده بحيث يترتب الثواب عليها وعلي هذا فالقبول
اخص من الصحه وكل مقبول صحيح ولا ينعكس ص ونفي الاجزا كنفي
القبول وقيل اولي بالفساد س مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تجزي
صلاة لا يقرا فيها بام القران رواه الدارقطني اربع لا تجزي في الضحايا
فيه مذهبان انه كنفي القبول والثاني فيه الخلاف السابق بالترتيب
واولي بدلالته علي الفساد لان الصحه قد توجد حيث لا قبول وفيه
احتراز من المعاني فان العموم من عوارض الالفاظ ونعني به الواحد
للاحتراز عن الالفاظ المتعدده الداله علي اشيا متعدده وقوله يستغرق
اي يستغرق لما يصلح ان يدخل تحته فخرج النكره في الاثبات ولو
بصيغه الجمع كرجال وقوله من غير حصر يحترز به عن اسما
العدد فانها تتناول لكل ما يصلح له لكن مع الحصر وهذا بنا
علي انها ليست بعامه وهو المعروف وبه صرح ابن الحاجب هنا
وجعل الحد غير مانع لو لم يحترز عنها لكن كلامه في بحث الاستثنا
يقتضي انها عامه وقد تابعه المصنف هناك ومنهم من زاد في الحد

ص العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر س لفظ جنس يتناول العام والخاص

بوضع واحد لتحترز عما تناوله بوصفين فصاعدا كالمشترك
وما له حقيقة ومجاز لان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه
معا وانما لم يذكره المصنف للتنبيه على انه غير محتاج اليه لانا
ان قلنا لا يحمل المشترك على معنييه فقد خرج بقيد الاستغراق
فانه لا يستغرق جميع ما يصلح عندهم وان قلنا يحمل فلان التعريف
للعام بحسب الشمول والمشترك وما له حقيقة ومجاز له عموم
على راي الجمهور ولكن بطريق البدليه ص والصحيح دخول
النادرة وغير المقصودة ش فيه مسئلتان احداهما ان الصورة
النادرة هل تدخل تحت العموم فيه خلاف زعم المصنف ان الشيخ
ابا اسحق الشيرازي حكاه ولم اجده في كتبه وانما يوجد في كلام الاصوليين
اضطراب فيه يمكن ان يوجد منه الخلاف وكذلك في كلام الفقها
ولهذا اختلفوا في المسابقة على الفيل على وجهين اصحهما نعم لقوله
صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر والثاني لا لانه نادر
عند المخاطبين بالحديث ولم يرد باللفظ وقال الغزالي في البسيط
لو اوصى بعبد او براس من رقيقه جاز دفع الخنثى وذكر صاحب
التقريب وجها انه لا لانه نادر لا يخطر بالبال وهو بعيد لان العموم لا صح
يتناوله انتهى وذكروا في المتمتع العادم للهدي انه يصوم الايام
في الحج قبل عرفة فلو اخر طواف الزيارة عن ايام التشريق وصامها
لا يكون اداء وان بقي الطواف لان تاخيره عن ايام التشريق مما يتعذر بندر

فلا يقع

فلا يقع مرادا من قوله تعالى ثلثة ايام في الحج بل هو محمول على
الغالب المعتاد قال الرافعي كذا حكاه الامام وغيره وفي التهذيب
حكاية وجه ينازع فيه قلت وهذا الخلاف ينبغي ان
يكون فيما ظهر اندراجه في اللفظ فان لم يظهر وساعده المعنى
فلم ارهم تعرضوا له وينبغي ان يجري فيه خلاف من خلاف اصحابنا
في بيع الاب مال ولده من نفسه وبالعكس هل يثبت فيه خيار
المجلس على وجهين احدهما لا فان المعقول الخبر وهو انما ورد
في المتبايعين والولي قد تولى الطرفين واصحهما الثبوت فانه
بيع محقق وغرض الشارع اثبات الخيار في البيع وانما خص
المتبايعين بالذكر اجرا للكلام على الغالب المعتاد وكذا وجه
الامام في النهاية فلو قال المصنف والصحيح دخول النادرة تحت
العموم ولو بالمعنى لشمل هذه الصورة الثانية ان الصور غير
المقصودة هل تدخل في العموم فيه خلاف حكاه القاضي عبد الوهاب
في كتابه المسمى بالملخص والصحيح الدخول لان المراد انما هو اللفظ
فلا مبالاة بصورة لم يقصد فان المقاصد لا انضباط لها والرجوع
الى المنضبط اولى قلت ويوجد الخلاف فيها في كلام اصحابنا
ايضا ولهذا لما حكى في البسيط الخلاف في التوكيل بشرا عبد
مطلق فاشترى من يعتق على الموكل قال ومثار الخلاف التعلق
بالعموم والالتفات الى المقصود بهذا اللفظ قال المصنف

وليست غير المقصوده هي النادره كما توهم بعضهم بل النادره
هي التي لا تخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعها وغير المقصوده
قد تكون مما يخطر بالبال ولو غالبا فرب صورة تقوم القراين على
انها لم توجد وان لم تكن نادرة ورب صورة تدل القراين على انها
مقصوده وان كانت نادره فاذا ذكر اللافظ لفظا عاما وهنا صوره
لم تقصد ولكنها داخله في دلاله اللفظ وكثيرا ما يقع هذا في
الفاظ الواقفين فهل يعتبر لفظه وتدخل تلك الصوره وان لم
يقصدها او يقتصر على المقصود والاصح الاول والحنابله
يميلون الى ترجيح الثاني ويبنون عليه اصولا عظيمه في باب
الوقف وقد استنبط ابن الرفعه من كلام الغزالي في الفتاوي ان مقاصد
الواقفين تعتبر يخصص بها العموم ويعمم بها الخصوص
وليس المراد ان المقصوده اخراجها تدخل وفرق بين غير المقصوده
والمقصوده الاخراج فمقصوده الاخراج لا سبيل الى القول بدخولها
غير انا نقول لا اطلاع على قصد الاخراج الا بدليل وذلك الدليل
مخصص لهذا اللفظ فلا يمنع دخول الصوره في مدلوله لان التخصيص
اخراج من الحكم لا من المدلول ومسئله الكتاب انما هي غير
المقصوده سوا قصد اخراجها ام لا فان لم يقصد دخل لفظا وحكما
وان قصد اخراجها دخلت لفظا وخرجت حكما كسائر المخصصات
ونظير غير المقصوده المخاطب بكسر الطا هل يدخل في عموم

خطا

خطابه فان المخاطب لا يقصد نفسه غالبا م وانه قد يكون
مجازا س لا خلاف ان حكم الحقيقه ثبوت ما وضع اللفظ له
خاصا كان او عاما فالاكثرون نعم فيستويان في اثبات الاحكام
بهما ولم ينقل عن احد من ايمه اللغه ان الالف واللام او النكره
في سياق النفي وغيرها تفيد العموم بشرط ان تكون في الحقيقه
بل ادله العمل بالعام مطلقه فتشملها وخالف بعض الحنفيه فزعم
ان المجاز لا يعم بصيغته لانه على خلاف الاصل فيقتصر به
على الضروره كما قالوه في مسئله عموم المقتضي الى ما تقدر بالضروره
تقدر بقدرها فاذا ورد لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سوا بسوا
وورد ولا الصاع بالصاعين انصرف اليه ولم يعم كل مكيل
وهذا ضعيف وليس المجاز مما يختص بمحال الضرورات بل هو
هو عند قوم غالب على اللغات وليس العموم ذاتيا للحقيقه بل
باسباب زايده كتعريف الجنس باللام وغيره فاذا وجد هذا السبب
في المجاز تعين المصير اليه ثم غير الصاع في الحديث غير مراد بل المراد
ما كيل فيه بطريق المجاز فيعم عموم المجاز كما يعم
عموم الحقيقه ومن الدليل على ان العام قد يكون مجازا الاستثنا
في قوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلوه الا ان الله احل فيه
الكلام فان الاستثنا معيار العموم فدل على تعميم كون الطواف
صلاه وكون الطواف صلاه مجاز بسهان الاول ظهر بهذا

ان العباره مقلوبه والصواب ان يقول وان المجاز يدخل العموم
فان صوره المسله ان يشتمل المجاز علي السبب المقتضي للعموم من
الالف واللام وغيرهما والمحل قابل للعموم فهل يجب القول بعمومه
عملا بالمقتضي السالم عن المعارض كما يجب العمل به عند وجوده في
الحقيقه ام لا لانه يثبت للضروره ومن ثم ذكر هذه المسله صاحب
البديع في بحث المجاز لا في بحث العموم وعباره بن السمعاني في القواطع
واختلف اصحابنا في المجاز هل يتعلق به العموم على وجهين فقيل
لا يدخل في العموم الا الحقايق وقال اخرون يدخل فيه المجاز
كالحقيقه لان العرب تخاطب بالحقيقه الثاني ظن المصنف في
الموانع ان هذه مسله المقتضي وليس كذلك فان المقتضي لم يشتمل
على دليل العموم لانه ليس بملفوظ وانما يقدر لاجل صحه الملفوظ
ومن هنا يضعف ماخذ من الحقه بالمقتضي لان التقدير لاجل الصحه
ضروري فلا يجوز ان يقدر زايد على قدر الحاجه فاذا خولف
هذا الاصل لضروره لا يجوز ان يراد المخالفه علي قدر الضروره
بخلاف المجاز المشتمل علي اراده العموم فانه اذا لم يحمل على العموم
يلزم منه الغا دليل العموم ص وانه من عوارض الالفاظ قيل
والمعاني وقيل به في الذهني ش لا خلاف ان العموم من عوارض
الالفاظ حقيقه قال في البديع بمعنى وقوع الشركه في المفهوم
لا بمعنى الشركه في اللفظ يريد انه ليس المراد بوصف اللفظ بالعام

هو وصفه

هو وصفه به مجردا عن المعنى فان ذلك لا وجه له بل المراد وصفه به
باعتبار معناه الشامل للكثره واختلفوا في المعاني على مذاهب
احدها انه ليس من عوارضها لا حقيقه ولا مجازا وهو ابعد الاقوال
بل في ثبوته نظر والثاني انه من عوارضها مجازا وعزاه الهندي
للجمهور لانه لا يتصور انتظامها تحت لفظ واحد الا اذا اختلفت في
انفسها واذا اختلفت تدافعت وقولهم عمهم الخصب والرخا
متعدد فان ما حصل هذه البقعه غير ما حصل الاخرى والثالث
انه تعرض لها حقيقه كما تعرض للفظ وواضح في الالفاظ شمول امر
لمتعدد يصح في المعاني شمول معنى لمعان متعدده بالحقيقه فيهما
وقال القاضي عبد الوهاب مراد قايله حمل الكلام علي عموم الخطاب
وان لم يكن هناك صيغه تعمها كقوله تعالى حرمت عليكم الميته
وعينها لما لم يصح تناول التحريم لها عممنا بالتحريم جميع التصرف
فيها من الاكل والبيع واللبس وساير انواع الانتفاع وان لم يكن
للاحكام ذكر في التحريم لا بعموم ولا بخصوص والرابع
التفصيل بين المعاني الكليه الذهنيه فهي غايه بمعنى انها معنى
واحد متناول لامور كثيره دون المعاني الخارجيه لان كل ما له
وجود في الخارج فلا بد ان يكون متخصصا بمحل وحال مخصوص
لا يوجد في غيره فيستحيل شموله لمتعدد وهذا التفصيل بحث
للصفي الهندي يسهان الاول عطف المصنف على الاصح بنقيض

وجود خلاف في كونه من عوارض الالفاظ وليس كذلك فينبغي
ان يجعل استينافا لا عطفا على ما قبله السابق ظهر بما سبق انه ليس
المراد بكون العموم من عوارض المعاني التابعه للالفاظ بل المعاني
المستقبله كالمقتضي و المفهوم فان المعاني التابعه للالفاظ لا
خلاف في عمومها لان لفظها عام ص ويقال للمعنى اعم و اللفظ عام
س يقال في اصطلاح الاصوليين للمعنى اعم واخص و للفظ عام
وخاص قال القرافي و وجه المناسبه ان صيغه افعل تدل على الزياده
والرجحان والمعاني اهم من الالفاظ فخصت بصيغه افعل التفضيل
ومنهم من يقول فيها عام وخاص ايضا ص ومدلوله كليه اي محكوم
فيه على كل فرد مطابقه اثباتا او سلبا لا كل ولا كلي س هذا يتوقف
على معرفه الفرق بين الكليه والكلي و الكل اما الكل فهو المجموع
الذي لا يبقى بعده فرد والحكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع
لا على الافراد كاسما العدد ويقابله الجز وهو ما تركب منه ومن
غيره كل كالخمسه مع العشره واما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون
كمفهوم الحيوان في انواعه والانسان في انواعه فانه صادق على
جميع افراده ومقابله الجزي كزيد فهو الكلي مع قيد زايد وهو
تشخصه فلذلك يقول الكلي بعض الجزي واما الكليه فهي التي يكون
الحكم فيها على كل فرد فرد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان
غالبا و لا يصدق باعتبار الكل اي المجموع من حيث هو مجموع

فانه يصدق باعتبار الكليه اي كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالبا ولا يصدق ...

فانه

فانه لا يكفيه رغيفان ولا قناطير متعدده لان الكل والكليه تندرج
فيها الاشخاص الحاضره والماضيه والمستقبله وجميع ما في ماده
الامكان وانما الفرق بينهما ان الكل يصدق من حيث المجموع والكليه
تصدق من حيث الجميع وفرق بين المجموع والجمع فان المجموع الحكم
على الهيئة الاجتماعيه لا على الافراد والجميع على كل فرد فرد
ويقابلها الجزيه وهي الحكم على افراد حقيقه من غير تعيين
كقولك بعض الحيوان انسان فالجزيه بعض الكليه اذا علمت هذا
فسمي العموم كليه لا كلا والا لتعذر الاستدلال به على ثبوت حكمه
للفرد المعين في النهي والنفي الا اذا كان معناه الكليه التي يحكم
فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت وحينئذ يستدل
بها على فرد ما من الافراد في النفي والنهي انما يختلف الحال بين الكل
والكليه في النفي والنهي لا في الامر وحين السوت فدلول العموم كليه
لاجل صحه الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من افراده عند
القايلين به اجماعا فان قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
دال على تحريم قتل كل فرد من افراد النفوس بالاجماع وليس معناه
ولا تقتلوا مجموع النفوس والا لم يدل على فرد فرد فلا يكون عاصيا
بقتل الواحد لانه لم يقتل المجموع وبهذا التقدير تزول الاشكال
الذي شغب به القرافي فانه قال دلاله العموم كل فرد من افراده
نحو زيد المشرك مثلا من المشركين لا يمكن ان يكون بالمطابقه ولا بالتضمن

ولا بالالتزام واذا بطل ان يدل لفظ العموم علي زيد مطابقه
وتضمنا والتزاما بطل ان يدل لفظ العموم مطلقا لانحصار
الدلاله في الاقسام الثلثه وانما قلنا لا يدل عليه بطريق المطابقه
لانها دلاله اللفظ علي مسماه بكماله ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط
حتى يكون الدلاله عليه مطابقه وانما قلنا لا يدل عليه بالالتزام لان
دلاله الالتزام هي دلاله اللفظ علي لازم مسماه ولازم المسمي لابد وان يكون
خارجا عن المسمي وزيد ليس بخارج عن مسمي العموم لانه لو خرج لخرج عمرو
وخالد وحينيذ لا يبقي في المسمي شي وانما قلنا لا يدل بالتضمن لانها
دلاله اللفظ علي جزء مسماه والجزء انما يصدق اذا كان المسمي كلا له
لانه مقابله ومدلول لفظ العموم ليس كلا لما عرفت فلا يكون زيد
جزا فلا يدل عليه تضمنا واجاب عنه الشيخ شمس الدين الاصفهاني
شارح المحصول بان الحصر قلنا بدلاله اللفظ علي الثلث انما هو في لفظ
مفرد دال علي معنى ليس ذلك المعنى هو نسبه بين مفردين وذلك
لا ياتي هنا فلا يمتنع ان يبطل ذلك وحينيذ نقول اذا قلنا اقتلوا المشركين
في قوة جمله من القضايا وذلك لان مدلول اقتل هذا المشرك واقتل
هذا المشرك الي اخر الافراد وهذه الصيغ اذا اعتبرت بجملتها فهي
لا تدل علي قتل زيد المشرك ولكنها تتضمن ما يدل علي قتل زيد المشرك
بالخصوص كونه زيدا بل العموم كونه فردا ضروره تضمنه
اقتل زيدا المشرك فانه من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع

تلك

تلك القضايا فيكون دلاله هذه الصيغه علي وجهين قتل زيد المشرك
لتضمنها ما يدل علي ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع
هو دال علي ذلك مطابقه قال فافهم ما ذكرناه فانه من دقيق
الكلام وليس ذلك من قبيل دلاله التضمن بل هي من قبيل دلاله
المطابقه مسئله ما قالوه ان دلاله العموم كليه بمعنى ان الحكم
فيها علي فرد فرد هو في الاثبات فان كان في النفي فلا يرتفع الحكم
عن كل فرد فرد وفرق بين عموم السلب وسلب العموم ص
ودلالته علي اصل المعنى قطعيه وهو عن الشافعي وعلي كل فرد
بخصوصه ظنيه وهو عن الشافعيه وعن الحنفيه قطعيه ش
للعام دلالتان احدهما علي اصل المعنى وهي نص قطعيه
بلا خلاف والثانيه علي استغراق الافراد اي علي كل فرد
بخصوصه هل هي ظنيه او قطعيه المنسوب للشافعي الاول
وقالوا لا يدل علي القطع الا بالقراين كما انه لا يسقط دلالتها
الا بالقراين واحتجوا بان هذه الالفاظ تستعمل تاره للاستغراق
وتاره للبعض فامتنع القطع ولم يصر للاجمال للقطع بان الصحابه به
واهل اللغه طلبوا دليل التخصيص لا دليل العموم واحتج له
بانه لولا ذلك لما جاز تاكيد الصيغ العامه اذ لا فايده فيه
وقد قال تعالى فسجد الملايكه كلهم اجمعون والمنسوب للحنفيه
الاول وانها توجب الحكم في جميع الافراد الداخله تحته قطعا

وتعينا كالخاص فيما تناوله وعزاه الانباري شارح البرهان الي
المعتزله وان ماخذهم فيه اعتقادهم استحاله تاخير البيان
عن مورد الخطاب فلو كان المراد به غير ما هو ظاهر فيه للزم
تاخير البيان وما عزاه المصنف للحنفيه مراده جمهورهم والا
فطايفه منهم علي الاول منهم ابو منصور الماتريدي ومن تبعه
من مشايخ سمرقند وما قيد به محل الخلاف تابع فيه المازري
فانه قيده بما زاد على اقل الجمع اما دلالته علي الاقل فهو قطعي بلا
خلاف وما عزاه في الاول للشافعي فلا خصوصيه له به بل
القايلون بصيغ العموم عليه وهو محل وفاق ثم مقتضى انه لم
ينقل عن الشافعي في المقام الثاني وقد قال امام الحرمين في
البرهان اما الفقها فقد قال جماهيرهم ان الصيغ الموضوعه
للجمع نصوص في الاقل ظواهر فيما زاد عليه والذي صح عندي
من مذهب الشافعي ان الصيغه العامه لو صح تجردها عن
القراين لكانت نصا في الاستغراق قال وانما التردد فيما
عدا الاقل من جهه عدم القطع بانتفا القراين المخصصه نعم
اشار الامام الى توسط في المسله وهو ان بعضها يدل على
القطع وبعضها بخلافه وكان ينبغي للمصنف اذ قيد محل الخلاف
ان يتمم ذلك بتجرده عن القراين ليخرج ما ثبت انه غير محتمل للتخصيص
بدليل فان دلالته على الافراد قطعيه بلا خلاف كقوله تعالى

والله بكل

١٨٨

والله بكل شي عليم لله ما في السموات وما في الارض وما من دابه في الارض
الا على الله رزقها ونحوه ولذلك ما لا يحتمل اجراوه علي العموم اي لا يمكن
اعتبار العموم فيه لكون المحل غير قابل لقوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنه فانه حسن بكون العام كالمجمل يجب التوقف فيه
الي بيان المراد منه فانه خارج عن محل الخلاف وقد اسقطه بعض
الحنفيه ومن فوايد الخلاف في هذه المسله وجوب اعتقاد
العموم فيه وتخصيصه بالقياس خبر الواحد وغيرهما من
المظنونات ص وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال
والازمنه والبقاع وعليه الشيخ الامام ش وممن صرح به من المتقدمين
الامام ابو المظفر بن السمعاني في القواطع في كلامه على الاستصحاب
وخالف في ذلك جماعه من المتاخرين فقالوا العام في الاشخاص
مطلق باعتبار الاحوال والازمنه والبقاع وقالوا لا يدخلها العموم
الا بصيغه وضعت لها فاذا قال اقتلوا المشركين عم كل مشرك بحيث لا يبقى
فرد ولا يعم الاحوال حتى يقتل في حال الهدنه وفي الذمه ولا خصوص
المكان حتى يدل علي المشركين في ارض الهند مثلا ولا الزمان حتى يدل
علي يوم السبت او يوم الاحد مثلا وقد شغب الشيخ ابو العباس القرافي
بهذا البحث وظن انه يلزم من هذه القاعده انه لا يعمل بجميع العمومات
في هذا الزمان لانه قد عمل بها في زمن ما فالمطلق يخرج عن عهدته بالعمل به
في صوره وقد انكره عليه جمع من المحققين منهم الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد

وقال من اخرج شيا من ذلك فقد خالف مقتضى العموم بلا دليل واستدل
بحديث ابي ايوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبله
فهذا ابو ايوب من اهل اللسان والشرع فهم العموم من الامكنه وتوسط
الشيخ علا الدين الباجي بين المقالتين وقال معنى كون العام في الاشخاص
مطلقا في الازمان والاحوال انه اذا عمل به في الاشخاص في زمان ما
ومكان ما وحالة ما لا يعمل به في تلك الاشخاص مرة اخرى في زمان اخر
ونحوه اما في اشخاص اخر مما يتناوله ذلك اللفظ العام فيعمل به
لانه لو لم يعمل به فيهم لزم التخصيص في الاشخاص كما قال ابن
دقيق العيد فالتوفيه بعموم الاشخاص ان لا يبقى شخص ما في اي
زمان ومكان وحال الا حكم عليه والتوفيه بالاطلاق ان لا
يتكرر ذلك الحكم فكل زان مثلا نجلده بعموم الايه واذا جلدوه
ولم يتكرر زناه بعد ذلك لا نجلد ثانيه في زمان اخر او مكان اخر
فان المحكوم عليه وهو الزاني والمشرك ونحوه فيه امران احدهما
الشخص والثاني الصفه كالزنا والشرك فاداه العموم لما دخلت
عليه افادت عموم الاشخاص لا عموم الصفه والصفه باقيه على
اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الاشخاص مطلق في غيره
ص مسله كل والذي والتي واي وما ومتى واين وحيثما ونحوها
للعموم حقيقه وقيل للخصوص وقيل مشتركه وقيل بالوقف ش
اختلف في انه هل للعموم صيغه تخصه حقيقه على مذاهب

احدها

احدها ما عزي للاشعري انكارها على معنى ان اللفظة الواحده
لا تشعر بمعنى الجمع بمجردها ولم ينكروا انه يدل على ذلك باكثر
من لفظة واحده او قيام قرينه اذ لا مجال للعقل في اثبات
اللغات ولم تجي اللغة به لانه لو كان بالتواتر لاشترك العقلا في
علمه والاحاد يستحيل اثبات مسايل الاصول والاعتقاد بها
والثاني انها موضوعه للخصوص وهو اقل الجمع اما اثنان
او ثلثه لانه المتيقن واستعمل في العموم مجازا والثالث
مشتركه بين العموم والخصوص وعليه اكثر الواقفيه الرابع
الوقف ونقله القاضي في التقريب عن الاشعري ومعظم المحققين
واختاره قال وحقيقه ذلك انهم قالوا اسبرنا اللغه ووضعها فلم
نجد صيغه داله على العموم سوا وردت مطلقه او مقيده لضروب
من التاكيد والخامس قول الجمهور اثبات الصيغ لان العموم معنى من
المعاني يحتاج الى التعبير عنه فوجب ان يضع الواضع له لفظا كما
وضع لغيره من المعاني المحتاج اليها وهذا هو الصحيح وعليه
التفريع وانما عدد المصنف امثله الصيغ للتنبيه على تقسيمها
الى ما يشمل على جميع المفهومات وهو الاربعه الاول والى ما
يختص عمومه ببعضها وهو الباقي وانما بدا بكل لانها اقوى
صيغ العموم والعجب من ابن الحاجب في اهمالها ولا فرق بين ان تقع
مبتدا بها نحو كل من عليها فان او تابعه نحو فسجد الملايكه كلهم

جامعة الرياض ... المخطوطات

اجمعون وسبق الكلام عليها في الحروف واراد بالذي والتي
وما يفرع عنها جمعا وتثنية وجميع لغاتها كقوله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى واللذان ياتيانها منكم واللاتي تخافون
نشوزهن واللاي يئسن واطلق بن السمعاني وبن الحاجب وغيرهما
ان الاسما الموصوله من صيغ العموم واحترز وابالاسما من الحروف
كان وما المصدريتين فليست منها ولم يذكر جمع من الاصوليين
الموصولات في الصيغ واما اي فعامه فيما يضاف اليه من
الاشخاص والازمان والامكنه والاحوال ومنه ايما امراه
نكحت نفسها اي زمان سرت سرت معك اي مكان جلست جلست
معك اي حال كنت كنت عليه اي فعل فعلت فعلت وحقه ان
يقيدها بالاستفهاميه والشرطيه او الموصوله نحو مررت
بايهم قام اي بالذي لتخرج الصفه كمررت برجل اي رجل
والحال نحو مررت بزيد اي رجل وممن صرح بتعميم الموصوله
القرافي وهو داخل في اطلاق من اطلق تعميم الموصولات ومنهم
من اخرج الموصوله وفيه ما ذكرنا واما القسم الثاني وهو المختص
ببعض المفهومات فينقسم الى ما يعم كل ما لا يعقل وهو ما
الشرطيه والاستفهاميه والى ما يختص ببعض ما لا يعقل وهو
الباقي فمتى تختص بالزمان نحو متى تقم اقم واين وحيثما بالمكان نحو
اين تجلس اجلس قال الله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت

وحيثما

وحيثما كنتم فولوا وجوهكم قال الاصفهاني شارح المحصول
وقيد بن الحاجب الزمان بالمبهم فلا تقول متى زالت الشمس فاتني
وتقول متى جا زيد جيتك تنبيهان الاول ينبغي ان يجي
خلاف في ان العموم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس
من الخلاف السابق في المفهوم وشاهده انه لو وكله ببيع عبده
ثم قال وافعل ما شيت فهل له ان يوكل غيره في بيعه على وجهين
اصحهما لا لانه لم ينص عليه والثاني نعم لانه امر امرا عاما قال
القاضي الحسين في تعليقه ومن قال بالاول قال العموم انما يستنبط
من امر صاحب الشرع لا من امر العباد الثاني ان من وغيرها
من الفاظ الشرط يقتضي عموم الاشخاص لا عموم الافعال بدليل
انه لو قال من دخل داري من نساي فهي طالق فدخلت واحده
مرتين لم تطلق الا واحده الا انه يقتضي وجود الجزا عند اول
وجود الشرط اما التكرار فلا يقتضيه الا انه قد يتحقق التكرار
في بعض المواضع بواسطة قياس او فهم ان الشرط علة فان
الاصل ترتب الحكم على علته فيلزم التكرار كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما الالفاظ الموضوعه
لعموم الافعال فهي كلما ومتى ما ومهما فلو قال كلما دخلت
فانت طالق اقتضى التكرار ص والجمع المعرف باللام او الاضافة
ما لم يتحقق عهد خلافا لابي هاشم مطلقا ولامام الحرمين اذا

احتمل معهود من قد يستفاد العموم لا من جهة وضعه
بل بواسطة القرينة وهو اما ان يكون في الاثبات وذلك في
الجمع المعرف باللام من غير عهد كقوله تعالى ان الله بريء من
المشركين والاضافة نحو عبيدي احرار ونساي طوالق وسوا
فيه جمع السلامه والتكسير والجمهور على انه للعموم اذا لم
يكن هناك عهد محقق ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
حين ذكر التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فانكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح
في السما والارض فدل على اقتضا المضاف العموم ولا يحسن الاستثنا
بقول اعط المسلمين الا فلانا والاستثنا معيار العموم ولانه
لو قال رايت مسلمين على انه راي من هذا الجنس ولا يفيد
الاستغراق فلا بد ان يفيد دخول الالف واللام فايده ولا
فايده الا الاستغراق وذهب ابو هاشم الى انه يفيد الجنس
لا العموم مطلقا اي سوا احتمل عهدا ام لا وحكاه صاحب الميزان
عن ابي علي الفارسي ايضا وعزاه المازري لابي حامد الاسفرايني
واشار المصنف بقوله ما لم يتحقق عهد الى ان محل الخلاف اذا
لم يكن هناك عهد فان كان انصرف الى المعهود ولا يعم بالاتفاق
كما قاله في المحصول وغيره وان لم يكن هناك دليل على اراده الجنس
ولا العهد فتوقف امام الحرمين فيه وقال انه مجمل محتمل لهما وانما

يفيد

يفيد الاستغراق عنده اذا تحقق ان تعريفه للجنس والجمهور
قالوا في هذه الصورة ايضا انه للاستغراق ولا ينصرف عنه الا
اذا كان ثم معهود ينصرف التعريف اليه تنبيهات
الاول اعترض على دعوى الاصوليين العموم في المعرف بان
سيبويه وغيره من ايمة اللغة نصوا على ان جمع السلامه
للقله وهو من الثلثه الى العشره والعموم ينافي القلة وجمع امام
الحرمين بين الكلامين فحمل كلام النحاه على ما اذا كانت نكره
واجراه غيره على ظاهره وقال لا مانع ان يكون اصل وضعها
للقله لكن غلب استعمالها في الكثره اما بعرف الاستعمال
او بعرف الشرع وهو قوي فان الموضوع للقله كثيرا ما
يستعمل في الكثره فنظر الاصوليين الى غلبه الاستعمال ونظر
النحاه الى اصل الوضع فلا خلاف وقيل ان السوال لا يرد من اصله
ولا تنافي بين القله والعموم فانك اذا قلت اكرم الزيدين معناه
اكرم كل واحد يجتمع مع تسعه او دونها بخلاف اكرم الرجال
فمعناه اكرم كل واحد منهم يكون الى عشرة فاكثر وانما ياتي
العموم ان لو كان معناه الامر باكرام مسمى الجمع وليس كذلك
الثاني علم منه ان الاصل في الالف واللام العموم حتى يقوم
دليل على خلافه ويقع في كلام بعضهم الاصل فيها العهد حتى
يقوم دليل على عدم ارادته ويظهر اثر هذا الخلاف فيما اذا لم

يكن قرينة علي ارادة عهد وشككنا ان العهد مراده اولا
هل نحمله علي العموم اولا الاقرب الاول وهنا سوال وهو انه
كيف الجمع بين هذا وبين قولهم ان العبره بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب مع ان السبب قرينه في انصرافه الي العهد
واجيب بان يقدم السبب الخاص قرينه في انه
مراد لا ان غيره ليس بمراد فنحن نعمل بهذه القرينه فنقول
دلاله هذا العام علي محل السبب قطعيه ودلالته علي
غيره ظنيه اذ ليس في السبب ماينفيه الثالث ان
خلاف ابي هاشم والامام انما هو في الجمع المعرف دون
المضاف وطرده المصنف فيه لعدم الفارق ص والمفرد
المحلي مثله خلافا للامام مطلقا ولامام الحرمين والغزالي
اذا لم يكن واحده بالتا زاد الغزالي او غيره بالوحده ش
في مثل واحل الله البيع والسارق والسارقه مذاهب
اصحها انه للعموم اذا لم يكن هناك معهود يرجع اليه بدليل
صحة الاستثنا في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا ونص عليه الشافعي في الرساله فقال ان الزانيه والزاني
من العام الذي خص قال ابن التلمساني وغيره وشرط دلالتها
علي الاستغراق ان يحسن موضعها كل نحو ان الانسان لفي
خسر بخلاف نحو فعصي فرعون الرسول فان المراد به

قد يقال العهد العلمي وهو ما لم يتقدم [illegible] فيدل عليه [illegible] واستغراق [illegible] العهد [illegible] احتمال ان يكون للحقيقة [illegible] حيث [illegible] ثبوت العموم [illegible] على استغراق [illegible] العهد [illegible] ذكر ما هو [illegible]

موسي

موسي فلا يحسن تقديرها بكل والثاني وبه قال الامام في
المحصول ليس بعام الا بقرينة وقال انه يراد به تعريف الماهيه
لا العموم قال ابن الخباز النحوي واحتج علي ذلك بامور لا تصبر علي
النظر حق الصبر والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف
الماهيه لم يكن بين المعرفه والنكره فرق لان النكره تدل علي الماهيه
دلالة وضعيه كفرس وحجر فاذا قلت الفرس والحجر ولم تقصد
العهد واردت نفس الماهيه فقد عنيت ما عناه الواضع واضعت
حرف الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قال المبرد والثالث
التفصيل بين ما يدخل واحده التا وما لا يدخله فما ليس فيه التا
ان تجرد عن عهد فللجنس نحو الزانيه والزاني وان لاح قصد
المتكلم للجنس فللاستغراق نحو الدينار اشرف من الدرهم
وان لم يعلم الحال فمجمل واما ما يدخله التا كالتمر فنقل في تعميمه
قولين ولم يصرح باختيار شي لكن راي ان التمر ادل علي استغراق
الجنس من التمرة فان التمر يسترسل علي الجنس لا بصيغه اللفظ
والمتجوز يتخيل فيه الواحد ثم الاستغراق بعده بصيغه
الجمع وفي صيغه الجمع خلاف وما ذكرناه يعلم ان المصنف
لم يوف بنقل مذهب امام الحرمين علي وجهه للجنس وفي
الاخر يتوقف وبه قال امام الحرمين والرابع التفصيل بين ان
لم يمز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالتا كالتمره والتمر فاذا

عري عن النا اقتضي الاستغراق كقوله لا تبيعوا البر بالبر ولا
التمر بالتمر وان لم يدخله تا التوحيد فان لم يتشخص مدلوله ولم
يتعدد كالذهب والما فهو لاستغراق الجنس اذ لا يعبر عن ابعاض
الذهب الواحد وان لم يتشخص وتعدد كالدينار والرجل
احتمل العموم وتعريف الماهيه فلا يحمل علي العموم الا بدليل
قاله في المستصفى تنبيهات الاول سكت المصنف هنا عن
الاضافة في المفرد وقال الهندي لم ينصوا عليه لكن قضية
التسوية بين الاضافة ولام التعريف في الاولي ان يكون كذلك
هاهنا قلت قد صرح بالتسوية جماعه لكن الامام في المحصول
انكر العموم في المفرد المعرف واما المضاف فصرح في ابا الاستدلال
علي ان الامر للوجوب بانه يعم وكان الفرق علي طريقته
ان الاضافة ادل علي العموم من الالف واللام الثاني اشار
بقوله مثله الي ان شرط تعميمه ان لا يتحقق عهد فان كان هناك
عهد انصرف اليه قطعا وان احتمل فعام علي الصحيح ويجي
هنا توقف امام الحرمين ايضا بل هو هنا اولي وقد صرح به فقال
ان كان التعريف يبنى علي تنكير سابق كقولك اقبل رجل ثم
تقول قرب الرجل فلا يعم وان لاح قصد الجنس عم وان لم
يعرف لماذا اخرج الكلام فالذي صار اليه المعظم انه للجنس
والذي اراه انه مجمل وانه حيث لا يعم بصيغه اللفظ وانما ثبت

عمومه

٢٣
بالبد وعشرين

عمومه وتناوله الجنس بحاله مقترنه معه مشعره بالجنس
الثالث تعبيره بالمفرد خلاف تعبير ابن الحاجب باسم الجنس
والاول اعم فان المفرد المحلي ينقسم الي اسم جنس واسم ليس بجنس
فاسم الجنس ما لا واحد له من لفظه كالناس والنسا والابل
والحيوان ومن هذه الجهة يفارق المجموع واما الاسم المفرد
فنحو الدينار والدرهم ويفارق اسم الجنس فان اسم الجنس لا يتكثر
عند تكثر مدلوله بخلاف المفرد فان اشرت الي شي من الذهب
ثم زدت عليه امثاله لم يتغير الاسم ولو اشرت الي جماعة
من الادميين قلت هولا ناس فلو زيد فيهم لم يتغير لفظ
الاشاره وكانت الاشاره اليهم مع الزياده بقولك هولا
ولو اشرت الي درهم او دينار تغير اللفظ تقول هذان درهما
او دراهم ولا يصدق هذا درهم كذا فرق بينهما ابن التلمساني
في بعض مصنفاته ولا اثر له بالنسبة الي العموم فان عمومها
استغراقي باعتبار الالف واللام ص والنكره في سياق النفي
للعموم وضعا وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام نصا ان
بنيت علي الفتح وظاهرا ان لم تبن ش مراده بالنكره ما هو اعم
من المطلق والنكره لا النكره المقابله للمعرفه وقوله في سياق
النفي كان الاحسن ان يقول في النفي ليعم ما كانت في سياقه
وما انصب النفي عليها وسيف الدين الامدي فرق بين النكره في

سياق النفي وبين ما كان النفي داخلا عليها فقال ان النكره
في سياق النفي ليست للعموم ذكره في الافكار ومثل للنكره
في سياق النفي في كتابه الاحكام بقوله ليس في الدار رجل وفيه
نظر واطلاق النفي يشمل النفي بما ولن ولا التي للنهي والدليل
علي انها للعموم قوله تعالى ولا يتخذ بعضكم بعضا اربابا
من دون الله ومنهم من احتج بقوله تعالى فما منكم من
احد عنه حاجزين وقد يدعي استفادته من واحد ومنهم
من احتج بانه لو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله توحيدا
والاجماع علي خلافه ثم اشار المصنف فيها الي بحثين نفيسين
احدهما اختلفوا في انها عمت وضعا اي ان اللفظ وضع
لسلب كل فرد من افراد الكليه بالمطابقه وليس المراد به انه
يدل بالمنطوق بل ما يفيد معني الوضع المقابل للزوم وهو
ظاهر كلام اصحابنا واختاره القرافي او عمت لزوما ومعناه
ان عمومها ليس باعتبار دلاله اللفظ علي جميع الافراد بطريق
المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضي نفي جميع الافراد
ضرورة وليست للحنفيه واختاره والد المصنف وحاصل الخلاف
انها هل عمت لدلالتها او لنفي المشترك منها فلم يحصل العموم عندهم
الا لان حرف النفي اقتضى نفي الماهيه الكليه ونفي الاعم يلزم
منه نفي الاخص فحصلت السالبه الكليه بطريق اللزوم لا لان

اللفظ

اللفظ موضوع في اللغه للسالبه الكليه والاول اظهر لان المتكلم
انما يقصد بنفيه نفي كل رجل رجل لا نفي المشترك ويؤيده دخول
الاستثنا على هذه الصيغه اتفاقا وعلي الثاني لم يخرج الاستثنا
شيا من مدلول اللفظ لان مدلوله عندهم انما هو الماهيه
الكليه فالاستثنا انما يتوجه علي لازم المدلول بالمطابقه
وهي نفي الافراد اللازمه لنفي المشترك فيكون منقطعا وعلي راي
الجمهور يكون الاستثنا من مسمى اللفظ فيكون متصلا ويبتني
علي الخلاف التخصيص بالنيه فان قلنا بقول الحنفيه من انه
نفي للكلي فلا يؤثر حتي لو قال لا اكلت ويؤثر معناه لا يسمع
وان قلنا انه نفي للكليه فيؤثر تخصيص بعض الافراد بالنية
واختار المصنف في غير هذا الكتاب التفصيل بين النكره المبنيه
علي الفتح فباللزوم وبين غيرها فبالوضع البحث الثاني
ان قدما الاصوليين اطلقوا تعميم النكره المنفيه من غير فرق
واعترض عليهم القرافي بالنكره المعرفه مع لا فان سيبويه نص
علي انه يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وقال ابن السيد
اذا قلت لا رجل في الدار لا يعم لانه جواب لمن قال هل في الدار رجل
واحد فيقال له لا رجل في الدار بل رجلان بخلاف ما اذا بنيت مع
لا فانه جواب لمن قال هل من رجل في الدار فكان سواله عن مطلق
مفهوم الرجل وكان جوابه لعموم السلب وهذا الاعتراض

مردود وكلام الايمه علي ظاهره وهي عامه في كل
مواردها لكنه تتفاوت وبه يجمع بين كلام الاصوليين
والنحاه فان بنيت علي الفتح مثل لا اله الا الله فالعموم فيها
نص وان لم تبن علي الفتح فان كانت في تقديره نحو ماجاني
من رجل فكالاولي نحو ومامن اله الا الله ولا خلاف في ذلك
وانما اختلفوا في ان العموم استفيد من دخول من او كان
موجودا قبلها وان كانت عامله عمل ليس نحو لا رجل في
الدار فابالنصب الخبر فهذا موضع الخلاف الذي ظنه القرافي
وليس كذلك بل الصواب القطع بانها للعموم لكنه فيها
بطريق الظهور لا النصوصيه فيتطرق اليه التاويل وادعا
خلاف الظاهر ويساعد اطلاق الاصوليين علي ذلك
قول سيبويه الذي حكاه امام الحرمين في معاني الحروف
عنه فقال ولهذا نص سيبويه علي جواز مخالفته فتقول
مافيها رجل بل رجلان كما تعدل عن الظاهر وتقول جا
الرجال الا زيدا فظهر الجمع بين كلام الفريقين وانه
لا خلاف بينهما وتحمل قول من قال انها ليست للعموم في هذه
الحالة كما نقل عن الجرجاني والزمخشري انه اراد ليست نصا
فيه ويشهد لذلك ايضا مانقله الشيخ ابو حيان في الارتشاف
عن سيبويه انهما التاكيد الاستغراق مع الاعراب في قولك

ماجاني

ماجاني من رجل تنبيهان الاول ظاهر قوله وظاهرا
ان لم تبن يتناول صورتين العامله عمل ليس وهو واضح والدا خله
عليها من ولا خلاف انها نص كما سبق الثاني لا وجه لتخصيص
النفي بل هي في سياق الشرط والاستفهام ونحوهما كذلك قال
تعالي من عمل صالحا فلنفسه وان احد من المشركين استجارك وقالوا
هل راينا احدا ونحوه ص وقد تعم اللفظ عرفا كالفحوي وحرمت
امهاتكم ش يستفاد العموم اما من جهة اللغه او العرف
او العقل ووجه الحصر انه اما ان يكون لفظا او غير لفظ
واللفظ لا بد ان يكون دلالته علي معناه اما باصطلاح عام
وهو اللغه او خاص وهو العرف وما ليس بلفظ هو العقل
اي فهم العموم بطريق العقل فالذي يدل بالعرف شيان
احدهما الفحوي والمراد به مفهوم الموافقه اذا قلنا
دلالته لفظيه فان الحكم فيه انما يثبت من طريق الاولي
لاجل ان العله فيه اولي ولكونه متساويا لاجل ان العلة
اقتضت ذلك وقد سبق في المفهوم تقرير استفادته من
العرف وانه راي لم يرتضه المصنف والثاني اضافة الحكم
الي الاعيان لقوله تعالي حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف
نقلوا تحريم العين الي تحريم جميع الاستمتاعات المقصوده
من النسا فيفيد حرمه جميع الاستمتاعات من الوطي ومقدماته

وقيل ان التعميم من باب الاقتضا لان تحريم الاعيان محال
لقيام دليل العقل علي ان الاحكام الشرعيه انما تتعلق بافعال
المكلفين دون اعيانهم فلابد من اضمار لتقسيم الكلام فيكون
علي الخلاف في عموم المقتضي وقد يترجح بقولهم الاضمار خير
من النقل كما في قوله وحرم الربا ص او عقلا لترتيب الحكم
علي الوصف وكمفهوم المخالفه س المعد للعموم بطريق العقل
شيان احدهما ترتيب الحكم علي الوصف فانه يشعر بكونه
عله له وذلك يفيد العموم بالعقل علي معني انه كلما وجدت
العله وجد المعلول وكلما انتفت انتفي فهذا دل بالعقل لا
باللغه ولا بالعرف وثانيهما مفهوم المخالفه عند القايل به
لقوله صلي الله عليه وسلم في سايمه الغنم الزكوه فيدل علي
انتفا الوجوب في كل ما ليس بسايمه غنم وهذا تابع فيه
المحصول واسقطه في المنهاج ولم يذكر غير المقالة الاولي
وهو حسن لان دلاله مفهوم المخالفه لم يقل احد انها عقليه
بل الذي اختاره في المعالم انه لا يدل علي النفي بحسب اللغه وانما
يدل عليه بحسب العرف العام فيكون من القسم الاول وقال في
التعليق هل دل عليه من حيث اللغه او الشرع علي وجهين
اصحهما الاول مفهوم علي ان مطل غير الغني ليس بظلم ص
والخلاف في انه لا عموم له لفظي س قال الغزالي المفهوم لا عموم

له لان

له لان العام لفظ والمفهوم ليس بلفظ واثبته الاكثرون لعموم
موجبه كما سبق واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان
كان الخلاف في ان مفهومي الموافقه والمخالفه يثبت فيهما الحكم
في جميع ما سوي المنطوق من الصور او لا فالحق الاثبات وهو
مراد الاكثرين والغزالي لا يخالفهم فيه لانه من القايل بان
المفهوم حجه وان فرض في ان ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق
او لا فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفون فيه ولا
ثالث هنا يمكن فرضه محلا للنزاع والحاصل انه نزاع يعود
الي تفسير العام بانه يستغرق في محل النطق او ما يستغرق في
الجمله وزعم بعضهم ان الغزالي يقول ان المفهوم ان كان عن
لفظ ثبوتي اقتضي المفهوم السلب فيكون للعموم وان كان عكس
ذلك فيكون غير عام والذي يشكل علي الغزالي انه جعل دلالة
الالتزام لفظيه والمفهوم من جملة اقسامها ومع ذلك فلا
يتجه منه القول بانه لا تعم العلة التي ذكرها ص وفي ان
الفحوي بالعرف والمخالفه بالعقل تقدم س اي في فصل
المفهوم وهو صحيح في الفحوى واما المخالفه فالمذكور هنا
انه هل دل باللغه او بالشرع او بالمعني ولم يذكروا العقل وذكرنا
هناك المعني بالعرف العام فرجع للتقسيم السابق ص ومعيار
العموم الاستثنا س اي فان الاستثنا اخراج ما لولاه لوجب

دخوله في المستثني منه فلزم ان يكون كل الافراد واجبه الاندراج
ولا معني للعموم الا ذلك وانما قلنا بوجوب الاندراج لانه جايز
بالاتفاق فلو لم يكن واجبا ايضا لكان يجوز الاستثنا من الجمع
المنكر لاشتراكهما في امكان اندراج كل فرد من افرادها تحته
فيقول جا رجال الا زيدا وقد نص النحاه علي منعه وقضية هذا
التوجيه ان الاستثنا اذا دخل علي لفظ عام ينقل دلالته علي
افراده من الظهور الي التنصيص وبه صرح بعضهم قال والا لم
يكن لتخصيص المستثني فايده وقد اورد علي المصنف دخول الاستثنا
في مقادير الاعداد ولا عموم فيها واجاب بانا لم نقل كل
مستثني منه عام بل قلنا كل عام يقبل الاستثنا فمن اين العكس
وفيه نظر واعلم ان هذا الاصل ليس متفقا عليه فقد ذهب
بن مالك الي انه لا يشترط في صحه الاستثنا كونه من عام بل يجوز
من النكره في الاثبات بشرط الفايده نحو جاني قوم صالحون
الا زيدا وخرج عليه الاستثنا من العدد نحو فلبث فيهم الف سنه
الا خمسين عاما وقال بن الدهان الاستثنا اخراج بعض ما يوجبه
اللفظ من عموم ظاهر او عموم حكم او معني يدل عليه
اللفظ فعموم اللفظ نحو قام القوم الا زيدا وعموم الحكم نحو لا
اكلمك الا يوم الجمعه لان لا اكلمك حكمه ان لا يكلمه ابدا فيوم
الجمعه داخل فيه فاخرجه بالاستثنا م والاصح ان الجمع المنكر

لیس بعام

ليس بعام ش اي بل يحمل علي ثلثه او اثنين علي الخلاف في اقل الجمع وقال
الجبايي يقتضيه كالمعرف وهو ضعيف لانه لو اقتضي الاستغراق
لتعرف وهو محال قال الصفدي والذي نظنه ان الخلاف في غير جمع
القله والا فالخلاف فيه بعيد جدا اذ هو مخالف لبعضهم علي انه — نفهم
للعشره فما دونها قلت وقضية كلام القاضي وغيره في
النقل عن الجبايي انه لا فرق فانهم قالوا جعل الجمع المنكر بمنزلة
المعرف ص وان اقل مسمي الجمع ثلثه لا اثنان ش اي ولا يطلق
علي ما دون الثلثه الا مجازا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفه
وقال مالك اثنان واختاره الاستاد والغزالي محتجين بان
الجمع مشتق من اجتماع الشي مع الشي واحتج الاولون بان لفظ
الواحد يسلم في التثنيه ولا يسلم في الجمع فلم يجز ان يتفق
العدد فيهما مع اختلاف صيغة الجمع الموضوع لهما وهذا
انما يتمشي في المكسر اما الصحيح فلا واجابوا عما قاله الخصم
من الاشتقاق بانه مشتق من اجتماع الجماعه كما ان التثنيه
مشتقه من اجتماع الاثنين و فايده قوله مسمي التنبيه علي
ان محل الخلاف في اللفظ المسمي بالجمع في اللغه كمسلمين ونحوه
لا في المفهوم من لفظ الجمع لغه وهو ضم شي الي شي فان ذلك
في الاثنين والثلثه وما زاد بلا خلاف ثم الخلاف في جمع القله
لا جمع الكثره فان اقله احد عشر باجماع النحاه كذا قالوا لكن

ذكر الرافعي في فروع الطلاق لو قال ان تزوجت النسا
اواشتريت العبيد فهي طالق الا ان تزوج ثلث نسوه او اشترى لا يحنث
له اعبد وكان ينبغي ان لا يحنث الا باحدى عشر وقال
الامام في البرهان ذكر بعض الاصوليين في فوايد الخلاف
انه لو اقر بدراهم هل يحمل على ثلثه او اثنين وما اظن
ان الفقها يسمحون بهذا وهو عجيب وان الخلاف عند ناحكاه
الهروي في الاشراف وجهين بنا على هذا الاصل وذكره
الماوردي في الحاوي ايضا ص وانه يصدق على الواحد
مجازا بش ذهب امام الحرمين الى انه يصح ذلك بطريق
التجوز بشرط قيام قرينه تدل على ان المراد به واحد وطرد
ذلك في الاثنين من باب اولي ولهذا اقتصر المصنف على الواحد
ومثله بقول الودح وهو يرى امراته تتصدى لناظر لها سرحين
للرجال ولم ير الا رجلا واحدا لان مقصوده استوا الجميع والواحد
من جهة ان الانفه والحميه انما منشاهما السرح للجنس احادا
وجمعا والذى يعم منها في الواحد يعم منها في الجنس ولعل
لفظ الجمع اوفق للعرض قال واذا لم يكن في الكلام مثل هذه
القرينه لم يقدح حمل صيغه الجمع على الواحد ثم ان تحقق
عدمها فلا وجه للرد اليه وان تردد في اقترانها باللفظ بوقف
فيه قال المازري يريد انه لو لم يكن في طبيعه الكلام

ماحسن

ماحسن به القرينه ما جاز اطلاقه ولو اقترنت به القرينه
ونازعه بن عطا الله في التمسك فان المتكلم لم يطلق الرجال على
واحد بل على جمع لظنه انهما سرحت لهذا الواحد الا وقد سرحت
لغيره وسرحها للواحد سبب لاطلاق اللفظ لان المراد برجال
واحد ومثل القاضي عبد الوهاب في البرهان بمجي الجمع والمراد الواحد
بقوله تعالى فاني مرسله اليهم بهديه فالها والميم للجمع والمراد به
سليمان وحده وكذا قوله بم يرجع المرسلون والرسول واحد
بدليل ارجع اليهم وقوله مبرؤن مما يقولون والمراد ام المومنين
وحدها وفيها لمشكلات للعموم وهي اولئك ومبرون ولهم
مغفرة ص وتعميم العام بمعنى المدح والذم اذا لم يعارضه عام
اخر ثالثها يعم مطلقا ش العام اذا تضمن معنى المدح والذم
كقوله تعالي والذين يكنزون الذهب والفضه ونحوه والمراد
به مدح قوم وذم اخرين وتعلق به ذكر النقد فهو عام
نظرا للفظ ولا ينافي بين قصد العموم والذم وقال الشيخ
ابو حامد الاسفرايني انه المذهب وقيل ليس بعام نظرا الى المقصد
به ونسب للشافعي ولهذا منع التمسك باية الزكوة في وجوب
زكوة الحلي لان اللفظ لم يقع مقصودا له وربما نقلوا عنه
انه قال الكلام يفصل في مقصوده ويجمل في غير مقصوده
وهذا الخلاف اطلقه المتاخرون والصواب ان محله اذا لم

يعارضه عام اخر لم يقصد به المدح او الذم فان عارضه
ترجح الذي لم يسق لذلك عليه بلا خلاف قاله الشيخ وابن
السمعاني وغيرهما من اصحابنا واطلق غيرهم الخلاف وطرده
في الحالين وحينئذ يجتمع ثلثه اقوال كما اشار اليه
المصنف ومثال المعارض قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
مع قوله او ما ملكت ايمانكم فالاولى سيقت لبيان الحكم
نقدمت على ما سياقها المنه باباحة الوطي بملك اليمين
وقال الشيخ عز الدين ليس من هذا الباب العام المرتب
على شرط تقدم ذكره بل يختص اتفاقا لقوله تعالى ان تكونوا
صالحين فانه كان للاوابين غفورا فالشرط المتقدم هو صلاح
المخاطبين الحاضرين وصلاحهم لا يكون سببا للمغفره لمن
تقدم من الامم قبلهم او ياتي بعدهم فان قواعد الشرع تابى
ذلك وان صلاح كل احد لا يتعداه لغفران غيره الا ان يكون
فيه سبب وهاهنا لا سبب فلا يتعدى فيتعين ان يكون
المراد فانه كان للاوابين منكم ويمكن ان يقال الالف واللام في
الاوابين للعهد لا للاستغراق بهذه القرينه فليس من العام
اصلا او يقال ان قوه الكلام تدل على ان الشرط جوابه مقدر
اي ان تكونوا صالحين فانتم اوابون وانه للاوابين غفورا
او يقال ان الخطاب الاول عام وهو قوله ان تكونوا صالحين اي

ان كونوا

ان تكونوا ايها العباد كلكم صالحين فانه كان للاوابين
غفورا ويكون صلاح كل سبب للمغفره له لا ان المجموع سبب لغفران
المجموع كقولهم ركب القوم دوابهم ونحو ذلك فان شرط
الاجزا لا يتغير جزاوه على غيره وهذه قاعده لغويه وشرعيه
اما اذا لم تكن شرطا امكن جريان الخلاف فيه تنبيه
هذه المسله متكرره مع قوله اول الباب وغير المقصوده فان
القاضي عبد الوهاب لما حكى الخلاف في تعميمها مثل بايه الزكوه
ووافقه عليه الشيخ تقي الدين في شرح الالمام ولهذا حكى الاصفهاني
في شرح المحصول الخلاف الذى نقله القاضي عبد الوهاب في غير
المقصوده هنها وبه يظهر التعجب من المصنف في منع الموانع
الكبير فانه استغرب الخلاف في غير المقصوده حتى نقله عن المسوده
الاصوليه لابن تيميه ص ونعميم نحو لا يستوون س قوله تعالى
افمن كان مومنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي نفي الاستوا من كل
وجه حتى يستدل بها على ان الفاسق لا يلي عقد النكاح خلافا
للحنفيه وقد مثل الاصوليون هذه المسله بقوله تعالى لا يستوى
اصحاب النار واصحاب الجنه اصحاب الجنه هم الفايزون فان
اصحابنا تمسكوا بها على ان المسلم لا يقتل بالكافر لان نفي الاستوا
يقتضي الاستوا من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر لاستويا
في شريعة القصاص مبني على المساواه قال المصنف وانما

عدلت عن التمثيل بها الي الايه الاولي لان قوله تعالى اصحاب الجنه
هم الفايزون قرينه انه انما اراد نفي المساواه في الفوز لا
مطلقا بخلافه في الاية الاخري لكن يحدث فيه شيان
احدهما ان هذا يمكن ان يقال تمثله في لا يستوون لانه في ابنى
الثاني احتمال ان يكون المراد بالفاسق الكافر فلا يدل علي
نفي ولاية الفاسق للنكاح وهي المسله الخلافيه نعم هذا لا اثر له
لانه ان لم يدل علي نفي ولاية الفاسق دل علي نفي ولاية الكافر
علي ابنته وينبغي التمثيل ايضا بقوله تعالى في سوره ال عمران
ليسوا سوا وفي سورة الجاثيه ام حسب الذين اجترحوا السيات
ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سوا علي قراه النصب
وقوله في سورة الحديد لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح
وقاتل وفي سوره الزمر هل يستوون فليتامل موارد هذه الايات
وقد اختار المصنف امرا خالف فيه المذهبين واعتقد ان
لفظ المساواه معناه المعادله والسوا العدل وفلان لا يساوي
معناه لا يعادله ولا تكون وزانه ومنه قوله وليس سوا عالم
وجهول وقوله واعلم علما ان تسليما وتركا للامتشابهان
ولا سوا اي لا متعادلان ولا قريبان من المعادله وان كان معناه
واذا كان معناه المعادله والمكافاه فقولنا فلان لا يساوي
فلانا معناه لا يكافيه او يساويه فمعناه يخافيه نفيا

تعوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
الصالحات الاية كان سوا لا يستوون البحر
منه ٢ لا يستوي

واثبات ذلك يتوقف الاستدلال بالايه علي عدم القصاص بين
المسلم والكافر وبالاخري علي عدم ولايه الفاسق علي انه ليس بكفو
وان الكفاه معتبره ص ولا اكل س الفعل المتعدي اذا
وقع في سياق النفي مثل لا اكل اذا اقتصر عليه ولم يتعرض للمفعول
وهو عام في مفعولاته فيعم الماكيل كلها لانها نكره في سياق
النفي وقال ابو حنيفه لا يعم فلا يقبل التخصيص وتظهر فايده
الخلاف في انه لو نوي ماكولا معينا قبل علي الاول حتى لا يحنث باكل
غيره بنا علي عموم اللفظ له فيقبل التخصيص ببعض ماكولاته ولا يقبل
علي الثاني تخصيصه به لان التخصيص فرع العموم ولا عموم
فيه فلو خصصه بماكول لم يقبل وماخذ النزاع ان المفعول به
محذوف لساير المتعلقات او مقدر لانه ضروري للفعل المتعدي
دون غيره والاستعمال وارد بكل منهما انما الكلام في الظهور
واختار في المحصول مذهب ابي حنيفه وقاس المفعول به علي
المفعول فيه يعني اذا قال لا اكلت واراد بعض الازمنه او بعض
المواضع دون بعض حنث ولم يكن هذا اللفظ قابلا للتخصيص
بالنيه فوجب ان يكون المفعول به كذلك وفرق الامدي في الاحكام
وصاحب التحصيل بينهما بان تعلق الفعل بالمفعول به اقوى من تعلقه
بالمفعول فيه فلهذا قبل ذلك التخصيص ولم يقبله هذا
وهذا الفرق مبني علي ان الحكم في المفعول فيه كذلك وقد

حولف فيه الامام وقيل بقبول الفعل التخصيص في الزمان
والمكان بالنيه ايضا تنبيهان الاول هذه هي المسله السابقه
في ان حرف النفي اذا دخل علي النكره عم لذاته او هو سلب
الكلي وهو القدر المشترك في الاكل فان قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص
لانه نفي لحقيقه وهو شي واحد ليس بعام والتخصيص فرع
العموم وان قلنا بالاول عم فهذه المسله فرع لتلك فذكرها
المصنف جمعا بين الاصل والفرع الثاني علم من تمثيله تصوير
المسله بان يكون الفعل متعديا غير مقيد بشي وهو الذي
ذكره الامام والغزالي والامدي وغيرهم وعلي هذا لا يتناول
الافعال القاصره لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب
الافاده قال الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكره
في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم فكانا
قلنا لا قيام وعلي هذا التصوير يعم المسله القاصره ص
تنبيه وان اكلت س هذا الذي ضعفه هو الذي اورده ابن
الحاجب فسوي بين ما وقع في سياق النفي او في سياق الشرط نحو
ان اكلت فانت طالق لان الشرط في معني النفي لان المشترط لم يجزم
بوقوع الشرط حيث جعله شرطا ولهذا تجعله النحاه في
مقابله الثبوت فان النفي والشرط والاستفهام عندهم كل
كلام غير موجب وهو مبني علي ان النكره في سياق الشرط يعم

كهي

كهي في سياق النفي وهو ما صرح به القاضي وامام الحرمين
ومثله بقوله من ياتني بمال اكرمه قال فلا يختص هذا بمال
معين قال المصنف في شرح المنهاج ومراده العموم البدلي لا الشمولي
يعني فانه لا يتوقف الجزا علي الاتيان بجميع الاموال بل يكفي واحد
كما لو قال ان رايت رجلا فانت طالق يقع بروية واحد ولاجل
هذا توقف المصنف ههنا في الحاق الشرط بالنفي فان العموم في
النفي بالشمول وفي الشرط البدلي وفهم الانباري من كلام امام الحرمين
في الشرط انه اذا اراد عموم الشمول فقال لو كان للعموم لما
استحق الالزام بمال واحد بل كان يفتقر للاتيان بجميع الاموال
كما لو قال من ياتني بكل مال وانما عموم الشرط توجه في حق
كل ات بمال لا بما تعلق به الشرط من المال ص لا المقتضي س
شرع في صور عدها بعضهم من العموم والصحيح فيها خلاف
ذلك فمنها المقتضي سمي بذلك لانه امر اقتضاه النص وهو بكسر
الضاد اللفظ الطالب للاضمار وبفتحها ذلك المضمر نفسه الذي
اقتضاه الكلام تصحيحا له وهو المراد هنا فاذا كان
الكلام لا يستقيم الا بتقديرات متعدده يستقيم الكلام
بكل واحد منها فلا عموم له في مقتضاه فلا يقدر الجميع بل
يقدر واحد بدليل فان لم يقم دليل معين لاحدها كان مجملا
مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان وهذا ما اختاره الشيخ ابو

اسحق

والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي وابن الحاجب وغيرهم
لان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معني لا لفظا ولان الضروره
تندفع باثبات فرد ولا دلاله علي اثبات ما وراه فبقي علي عدمه
الاصلي بمنزله المسكوت عنه ومقابله حكاه القاضي عبد الوهاب
عن اكثر الشافعيه والمالكيه وصححه النووي في الروضه
في كتاب الطلاق نعم اذا تعين بدليل فهو كالملفوظ فان كان
موضعه العموم فعام والا فلا تنبيه جعل بعض
الحنفيه المسله السابقه من فروع هذه اعني لا اكل وان
اكلت ومنعه بعضهم فان قبوله للتخصيص لوجود المحلوف
عليه في كل صوره لا لعموم المقتضى ص والعطف علي العام
ش اي لا يقتضي عموم المعطوف خلافا للحنفيه حيث قالوا ان
قوله صلي الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر لو كان عاما للذي لكان
المقدر في قوله ولا ذو عهد في عهده عاما ضروره اشتراك
المعطوفين وليس كذلك اذ الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما
هو الحربي واجاب اصحابنا بان اشتراك المتعاطفين في اصل الحكم
لا في صفته مع ان تعليل الاضمار هو الاصل واعلم ان ترجمة المصنف
تقتضي امورا احدها ان الحنفيه يسلمون ان بكافر في قوله
لا يقتل مسلم بكافر عام وانهم يقدرون في الثاني كذلك وهو
باسر فان الحنفيه يمنعون عموم الاول ضروره وجوب

تقديره

تقديره ثانيا كذلك لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
الحكم وصفته والثاني انها تقضي مطلق العطف سوا
عطف العام علي العام او الخاص علي الخاص وهو كذلك لكن تعميم
المعطوف اذا كان عاما ليس من قبيل عطفه بل من جوهر لفظه
الثالث انها عبارة تتجاوز المقصود لانطباقها علي صور
لا خلاف فيها كما لو قيل ولا ذو عهد في عهده حربي وهذا
لا يقول احد فيه باقتضا العطف علي العام العموم وان
المقصود انما هو بيان ان احدي الجملتين اذا عطفت علي الاخري
وكانت الثانيه تقتضي اضمارا ليستقيم كقوله ولا ذو عهد
في عهده علي قول الحنفيه فانه لا يستقيم عندهم بدون اضمار
فهل يضمر ما تقدم ذكره او ما يستقل به الكلام قالت الحنفيه
بالاول فمن ثم عزي اليهم ان العطف علي العام يقتضي عموم المعطوف
وقال اصحابنا بالثاني ولما راي ابن الحاجب ترجمة المتاخرين
مختلفه عدل عنها وقال مثل قوله صلي الله عليه وسلم الي اخره
ويمكن ان يقال ان هذا اجاري مجري اللقب فلا يصير مجاوز
لفظه عن المقصود فيه ص والفعل المثبت ونحوه كان يجمع
في السفر ش الفعل المثبت لا عموم له بالنسبه الي الاحوال التي
يمكن ان تقع عليها العموم لاحتمال ان تقع او علي وجه واحد عنها
ومع الشك لا يثبت العموم خلافا للقوم ومثاله قول الراوي

صلي داخل الكعبه فلا يعم الفرض والنفل ولا يتعين الا بدليل
وهذا مبني علي اصل نحوي وهو ان الافعال نكرات والنكره في
سياق الاثبات لا يعم وقد حكي الزجاج اجماع النحاه علي ان
الافعال نكرات واحتج بانها لا تخلو اعن الفاعلين والفعل
والفاعل جمله والجمل نكرات كلها ومن ثم امتنع الاضافه الي
الافعال لانتفا فايده الاضافه واحترز المصنف بقوله المثبت
عن النفي فانه يعم وقد سبق ان الشرط في معناه علي خلاف فيه نعم
المثبت ان كان في سياق الامتنان عم واما نحو قوله كان صلي الله
عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر فلا يعم جمع التقديم
والفرق بين هذا وبين الذي قبله ان لفظه كان عند قوم يدل
علي تكرار الفعل بخلاف مطلق الفعل المثبت فلا يلزم من انكار
تعميم الاول تعميم الثاني فلهذا جمع المصنف بينهما نعم ان قلنا
ان كان لا تقتضي تكرار الفعل فهو من القسم الذي قبله وفيها
ثلثه مذاهب صحح ابن الحاجب انها تقتضيه قال ولهذا استفدناه
من قولهم كان حاتم يقري الضيف وصحح في المحصول انها لا تقتضيه
لا عرفا ولا لغه وقال الهندي انه الحق وقال عبد الجبار تقتضيه
في العرف لا اللغه فانه لا يقال في العرف فلان كان يتهجد اذا
تهجد مره واحده واعلم ان المصنف قد ذكر مسله قضي بالشفعه
للجار في اخر التخصيص فلا تظنه اهملها ص ولا المعلق بعله لفظا

لكن

لكن قياسا خلافا للزاعمي ذلك ش اذا علق الشارع حكما علي
عله اله وقال حرمت الخمر لكونه مسكرا هل يعم حتي يوجد الحكم
في جميع صور وجود العله فيعم كل مسكر علي قول فاذا
قلنا يعم لعمومه له بالشرع قياسا او باللغه يجتمع ثلثه اقوال
اصحها ان عمومه بالشرع قياسا بناء علي الاشتراك في العله
فان ذكر الوصف عقب الحكم يفيد عليته والاشتراك في العله
يوجب الاشتراك في الحكم فيكون الحكم عاما العموم علته
لا لان اللفظ يفيد تعميمه وقال القاضي ابو بكر لا يعم وقيل يعم
بالصيغة ومن امثلته قوله صلي الله عليه وسلم في قتلي احد زملوهم
بكلومهم ودماتهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
فانه يعم كل شهيد وقوله خلافا للزاعمي ذلك راجع الي المسايل
الخمس من قوله لا المقتضي الي هذه المسله ص وان ترك الاستفصا
ينزل منزله العموم ش هذه العباره للشافعي وعليها اعتمد
في الانكحه للكفار وفي الاسلام علي اكثر من اربع فان غيلان اسلم
علي عشر فامره النبي صلي الله عليه وسلم بامساك اربع ولم يساله
عن كيفيه ورود العقد عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاق
القول دالا علي انه لا فرق واستحسنه محمد بن الحسن علي خلاف
ما يقوله ابو حنيفه من ان العقد اذا ترتب تعينت الاربع
الاوايل ومقابل الاصح المقدر في كلام المصنف انه مجمل فيبقي

علي الوقف وصار امام الحرمين الي انه يعم اذا لم يعلم النبي
صلى الله عليه وسلم تفاصيل الواقعه فان علم فلا يعم وكانه تقييد
للاول ولهذا قال في المحصول بعد حكاية قول الشافعي وفيه
نظر لاحتمال انه اجاب بعد ان عرف الحال واعلم انه قد
جا عن الشافعي ما يعارض هذه العباره وهي قوله حكايات
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
وسقط بها الاستدلال ولهذا اثبت بعضهم للشافعي في المسله
قولين وليس بشي وجمع القرافي بين العبارتين بما لا يتحصل
والصواب حمل الثانيه علي الفعل المحتمل للوقوع علي وجوه
مختلفه فلا يعم لانه فعل والاولي علي ما اذا اطلق اللفظ جوابا
عن سوال فانه يعم احوال السايل لانه قول والعموم من
عوارض الاقوال دون الافعال ص وان نحو يايها النبي
لا يتناول الامه الا بدليل س الخطاب المختص بالنبي نحو
يايها النبي يايها الرسول لا يدخل تحته الامه لا لا يدخل
الرسول تحت الخطاب المختص بالامة بالاجماع الا اذا دل
الدليل علي دخولهم تحته من قياس او غيره وحينئذ فيشملهم
الحكم لا باللفظ وقيل يدخل في اللفظ فهو عام الا بدليل يخرجه
ونقل عن ابي حنيفه واحمد واختاره امام الحرمين ص ونحو يايها
الناس يشمل الرسول عليه الصلاه والسلام وان اقترن بقل وثالثها

التفصيل

التفصيل س الخطاب المتناول للرسول والامه لقوله يايها
الناس ويا عبادي يشملها عند الاكثرين لصدق اللفظ عليه والثاني
لا يدخل تحته النبي لاجل الخصايص الثابته له والثالث التفصيل
بين ان يقترن بقل فلا يشمله لان الامر بالتبليغ قرينه عدم
دخوله والا تناوله ونقل عن الصيرفي وزيفه امام الحرمين
وغيره ص وانه يعم العبد والكافر س فيه مسلتان احديهما
ان الخطاب بيايها الناس ونحوه يعم الاحرار والعبيد اتباعا
لموجب الصيغه ولا يخرج العبد الا بدليل ولا يلتحق بالبهايم
من جهة ماليته وكونه مملوكا لتوجه التكاليف عليه
بالاجماع في الصلوات وغيرها ونقله ابن برهان عن معظم
الاصحاب وقيل لا يدخلون الا بدليل الثانيه انه يعم الكافر
فلا يخرج الا بدليل لانه من الناس وبني ادم حقيقه والاصل
عدم المخصص وقيل لا يدخل ولعله بنا علي انهم غير مكلفين
وقد سبقت قال الهندي والقايلون بعدم دخول العبد
والكافر ان زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغه فهو مكابره
وان زعموا التناول لكن الرق والكفر في الشرع خصصهم
فهو باطل للاجماع علي انهما مكلفان في الجمله ص ويتناول
الموجودين دون من بعدهم س الخطاب الوارد شفاها
في عصر النبي صلى الله عليه وسلم كقوله يايها الذين امنوا ويايها

الناس تختص بالموجودين حالة الخطاب ولا يتناول من بعدهم
اي لغة الا بدليل منفصل من قياس او غيره وقالت الحنابلة هو
عام لنفسه والخلاف لفظي للاتفاق على عمومه ولكن هل هو
بالصيغة او بالشرع قياسا او غيره ص وان من الشرطيه
تتناول الاناث س ويدل عليه قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى فدل التفسير بالذكر والانثى عليه وقوله تعالى
ومن يقنت منكن لله ورسوله وقوله صلى الله عليه وسلم من
جر ثوبه خيلا لم ينظر الله اليه فقالت ام سلمه فكيف تصنع النسا
بذيولهن صححه الترمذي ففهمت ام سلمه دخول النسا في صيغه
من واقرها النبي صلى الله عليه وسلم ولانه لو قال من دخل داري
فهو حر فدخلها النسا عتقن بالاجماع قاله في المحصول وقيل
تختص بالمذكر كقولهم في الاستفهام منه ومنتان حكاه ابن الحاجب
وغيره واغرب ابن البرهان النحوي فعزاه للشافعي وانما عزي
لبعض الحنفيه وانهم تمسكوا بذلك في مسله المرتده فجعلوا
قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول المونث
وهنا امور احدها تقييد المصنف الخلاف بالشرط ذكره امام الحرمين
وهي تخرج الموصوليه والاستفهاميه وقال الصفي الهندي
الظاهر انه لا فرق والخلاف جار في الجميع واعتذر بعضهم عن
الامام بانه انما خص بالشرطيه لانه لم يذكر الاستفهاميه والموصولة

في صيغ

في صيغ العموم الثاني ان ابن البرهان حكى الخلاف في انها موضوعه
للمذكر والمونث وانها للمذكر اصل يعني ولا يمتنع استعمالها في المونث
الثالث ان هذا لا يختص بمن بل ما ونحوهما مما يفرق فيه بين
المذكر والمونث وان كان العايد فيه مذكرا كذلك ص وان جمع
المذكر السالم لا يدخل فيه النسا ظاهرا س اللفظ ان اختص
بالمذكر كالرجال او بالمونث كالنساء لا يدخل احدهما تحت
الخطاب باللفظ المختص بالاخر وان تناولهما جميعا وليس
لعلامه التذكير والتانيث فيه مدخل كلفظ الناس دخل
فيه كل واحد منهما اتفاقا وان استعمل اللفظ فيهما لكن بعلامه
التانيث في المونث وبحذفها في المذكر وجوبا فهو كلفظ المسلمين
والمسلمات فاختلفوا فيه فذهب الجمهور الى ان المونث لا يدخل
في المجرد من العلامه نحو المسلمين ظاهرا الا بدليل منفصل كما
لا يدخل الرجال في لفظ المونث الا بدليل وقال الشيخ ابو حامد
وغيره انه مذهب الشافعي وقالت الحنفيه يتناولها ظاهرا
ولا يخرج عن المونث الا بدليل وراي امام الحرمين الدخول بالتغليب
لا باصل الوضع فان اللفظ لم يوضع له واقتضى كلامه تخصيص
الخلاف في الخطابات الوارده في الشرع لقرينه غلبة المشاركه
في الاحكام الشرعيه قال الصفي الهندي واتفق الكل على ان
المذكر لا يدخل تحته وان ورد مقترنا بعلامة التانيث وهذا

يعلم من تخصيص المصنف الخلاف بالمذكر ووقع في بعض
النسخ وكذا المكسر وضميرها وهو استدراك على تصوير
المسله بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم ار لهم تصريحا
بذلك بل رايت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف
في عدم الدخول فيه ويشهد لهما الوقف على بني زيد
فانه لا يدخل فيه البنات نعم ان دلت قرينه على الدخول
دخلن على الاصح كما الوقف على بني تميم او هاشم فان
القصد الجهة ص وان خطاب الواحد لا يتعداه وقيل يعم
عادة ش الخطاب لواحد من الامه هل هو خطاب للباقين
الجمهور على المنع وانه لا يتعداه الا بدليل منفصل وقيل
يعم بنفسه عاده واشار المصنف بهذا القيد الى ان القائلين
بالتعميم لم يريدوا اللغه والا كان مكابره فان صيغة
الواحد غير صيغة الجمع بل ارادوا ان العاده مقتضية
وقال امام الحرمين الخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي
وهو انا نقول الاصل ما هو هل مورد الشرع او مقتضى
العرف ص وأنّ خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل
الأمّة ش الخطاب الخاص باهل الذمة نحو يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم يا اهل الكتاب امنوا بما نزلنا ونحوه لا يشمل
الامه الا بدليل منفصل لان اللفظ قاصر عليهم كذا قاله

المصنف

المصنف لكن جزم الشيخ مجد الدين في مسودته بانه يشملهم ان شركوهم
في المعنى والا لم يشملهم بمثابة خطابه لاهل احد وعتابه لهم
بقوله اذ همت طايفتان منكم الايات وخطابه لاهل بدر
بقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وهو نظير خطابه لواحد
من المكلفين فانه يثبت الحكم في حق مثله قال ثم الشمول
هنا هل هو بطريق العاده العرفيه او الاعتبار العقلي
فيه الخلاف قال وعلى هذا ينبني استدلال الامه على حكمنا
بمثل قوله اتامرون الناس بالبر الايه فان هذه الضماير جعلها
لبني اسرايل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله
عليه وسلم اما خطابه لهم على لسان موسى او غيره من الانبيا فهي
مسله شرع من قبلنا والحكم هنا انما يثبت بطريق العموم
الخطابي قطعا بل الاعتبار العقلي عند الجمهور تنبيه
سكت المصنف عن عكسها وهو ان الخطاب المختص بالمومنين
هل يختص بهم وحكى ابن السمعاني في الاصطلام عن بعض
الحنفيه الاختصاص ثم اختار انه ثابت في حق الكل وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا خطاب تشريف لا خطاب تخصيص بدليل
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا
وقد ثبت تحريم الربا في حق اهل الذمه بالاجماع قلت وفيه
نظر لان الكلام في المتناول بالصيغه لا بامر خارج وهذه المسله

حـ اي باهل الذمه

ترجع الي ان الكفار هل هم مخاطبون بالفروع ص وان المخاطب
داخل في خطابه ان كان خبرا لا امرا ش المخاطب بكسر
الطاهر يدخل في خطابه فيه مذاهب احدها يدخل
مطلقا سوا كان خبرا او امرا او نهيا لعموم الصيغه لقوله
تعالى والله بكل شي عليم وقوله صلى الله عليه وسلم من قال
لا اله الا الله خالصا من قلبه دخل الجنة وقول القايل من
احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه كذا قال في المحصول
وعزاه للاكثرين والثاني لا يدخل نظرا للقرينه والثالث
التفصيل بين الخبر فيدخل تحته او الامر فلا وهو اختيار
ابي الخطاب من الحنابله قال والفرق بينهما ان الامر استدعا
الفعل علي جهة الاستعلا فلو دخل المتكلم تحت ما يامر به
لكان مستدعيا من نفسه ومستعليا وهو محال والاكثر
من نقل الخلاف في المسله صورها بالامر للتنبيه علي انه في
الخبر بخلافه فلهذا فصل المصنف بين الخبر فيدخل وبين
الامر فلا يدخل لان كونه امرا قرينه مخصصه وقد ذكره
في المحصول احتمالا والحق انه ان كان وضع المسله في
ان ما وضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك سوا
كان امرا او خبرا وان كان المراد حكما فمسلم اذا دل عليه
دليل او كان الوضع شاملا له كالفاظ العموم وعند هذا

يقول

يقول ان كان بلفظ المخاطبه للمخاطبين كقوله ان الله ينهاكم
ان تحلفوا باباكم ولا تستقبلوا القبله بغايط ولا بول فلا
يدخل عليه السلام في هذا الخطاب لان الصيغة مختصه
بالمخاطب ومن حكى فيه خلافا فقد شذ وهو قريب من
قول بعض الحنابله ان المخاطب مع الموجودين يتناول من بعدهم
بغير دليل منفصل بل بمجرد الخطاب الاول واما اذا كان
بغير لفظ الخطاب كقوله من نام فليتوضا من احيا ارضا
ميتة فهي له فالصحيح الدخول وقد سبق من المصنف في
باب الاوامر ما يخالف ما اختاره هنا وذكرنا ما فيه ص وان
نحو خذ من اموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع وتوقف
الامدي ش ما صححه المصنف نص عليه الشافعي في الرساله
والبويطي ونقله بن برهان وغيره عن الاكثرين وكذلك
بن الحاجب ثم اختار خلافه وانه يكفي اخذ صدقة واحدة من
جملة الاموال ونقل عن الكرخي وحجة الجمهور اضافتها الي
جميع اموال الجميع والجمع المضاف للعموم وقول الكرخي
قوي لان من للتبعيض المطلق والواحد للجميع يصدق
عليها ذلك وتوقف الامدي فانه قال في اخر المسله وبالجمله
فهي محتمله وماخذ الكرخي دقيق وقال بن حبان في صحيحه
في حديث ليس فيما دون خمس ذود صدقة ولا فيما دون

خمس اواق صدقه وهذا يبين ان المراد من قوله خذ من اموالهم
اراد به بعض المال اذ اسم المال يقع علي ما دون الخمس من
ذلك وقد نفي النبي صلى الله عليه وسلم عما دون الذي اخذ ص التخصيص
قصر العام علي بعض افراده ش لم يقل اللفظ العام ليتناول ما عمومه
عرفي او عقلي وكالمفهوم علي ما سبق فانه يدخله التخصيص مع
انه ليس بلفظ ولم يقل بدليل لان القصر لا يكون الا كذلك وتناول
جميع ما اريد به الافراد ولانه اخرج بعضها حاله في الاستثنا وما
لم يرد الا بعض افراده ابتدا حالة في غيره وعدل عن قول ابن الحاجب
علي بعض مسمياته الي افراده فان مسمي العام واحد وهو كل
الافراد نعم من جملة الافراد النادره وغير المقصوده كما سبق
انهما يدخلان في العموم وكان ينبغي تقييدها بالغالبه فان
القصر علي الامر النادر ليس بتخصيص شرعي خلافا للحنفيه
كتاويلهم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل بحمله علي المكاتبه او المملوكه لندرة هذا وظهور قصد
العموم فيه واعلم انه قال هنا قصر ثم قال في الاستثنا اخراج
فقد يتوهم ان القصر ينافي الاخراج وليس كذلك بل القصر اعم
منه فكل اخراج قصر ولا عكس فان الاخراج يستدعي سبق الدخول
او تقديره والقصر قد يكون كذلك وقد يكون مانعا للدخول
البته وحاصله ان الاخراج يصير العام مخصوصا واما القصر

غير

غير الاخراج فمراد به الخصوص ص والقابل له حكم ثبت
لمتعدد ش الذي يقبل التخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد
اما من جهة اللفظ كقوله اقتلوا المشركين او المعني كالمفهوم
وتخصيص العله عند من جوز فلا يجوز التخصيص في الافعال
لانه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم وكذلك النص
فالواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص اخراج بعض من كل
ولا يعقل ذلك في الواحد واعترض القرافي بان الواحد يندرج
فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض اجزايه لصحه
قولك رايت زيدا وتريد به بعضه وان تعذر اخراج بعض
الجزييات فينبغي التفصيل واعلم ان قوله لمتعدد قد
يتوهم منافاته لتعريف العام باستغراق الصالح له من غير
حصر ولا تنافي بينهما فان التعدد لا ينافي عدم الحصر فان
كل غير منحصر متعدد نعم ليس كل متعدد غير منحصر
وقد اورد علي هذا شيان احدها الاعداد فانها حكم
ثبت لمتعدد مع انها لا تقبل التخصيص فان قلتم يقبل التخصيص
لزم ان تكون عامه فبطل قولكم في حد العام من غير حصر
والثاني الجمع المنكر فانه لمتعدد ولا يقبل التخصيص لانه ليس
بعام واجاب المصنف عن الاول بان مدلول اسما العدد
واحد لا متعدد فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد عن

الثاني انه لا يقبل التخصيص وقولك لعدم عمومه قلنا هو صالح
للعموم بقرينة لفظية او معنوية ولا يلزم قابلية التخصيص فيه
حال تنكيره وتجرده عن قراين العموم كما ان الانسان قابل للسور على
الداخله ولا يلزم خروج المغضوب عن حد الانسان ص والحق
جوازه الي واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا والي اقل الجمع ان كان
وقيل مطلقا وشذ المنع مطلقا وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور
وقيل الا ان يبقى قريب من مدلوله ش اختلف في ضابط القدر
الذي لا بد من بقايه بعد التخصيص علي مذاهب احدها التفصيل
بين ان يكون لفظ العام جمعا بل صالحا للجمع والمفرد مثل من
والالف واللام الداخله علي اسم الجنس المفرد فيجوز التخصيص
فيه الي اقل المراتب الذي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص وهو
الواحد بل ادعي الشيخ ابو حامد انه لا خلاف في هذا وان كان جمعا
كالمسلمين جاز التخصيص فيه حتي يبقى اقل الجمع اما ثلثه او اثنين
علي الخلاف فيه مراعاه لمدلول الصيغه وهذا التفصيل للقفال
الشاشي قال المصنف وما اظنه يقول به في كل تخصيص ولا يخالف
في صحه الاستثنا الاكثر الي الواحد بل الظاهر ان قوله مقصود
علي ما عدا الاستثنا من التخصيصات بدليل احتجاج بعض اصحابنا
عليه بقول القايل علي عشره الا تسعه ويحتمل ان يعم الخلاف
الا ان الظاهر خلافه قلت الاستثنا ان كان من جمع او ما في

معناه

معناه كالقوم فهو بشرط بقا اسم الجمع كما صرح به وان كان
فيه عدد فليس الكلام فيه اذ لا عموم والثاني يجوز في جميع
الفاظ العموم الي الواحد وهو قول الشيخ ابي اسحق واستدل بقوله
تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد نعيم
بن مسعود الاشجعي والثالث لا يجوز وروده الا الي اقل الجمع
مطلقا حكاه بن برهان والرابع انه لا بد من بقا جمع غير
محصور وصححه الامام الرازي والبيضاوي والخامس لا بد
من بقا جمع يقرب من مدلول العام قبل التخصيص وحكاه بن الحاجب
عن الاكثر لكن اجعل المصنف هذا المذهب غير الذي قبله والظاهر
انه هو وانما اختلفت العباره والمراد بقوله القريب من مدلول
العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من
غير حصر ولهذا قابله بن الحاجب باقوال الجمهور حيث قال بعده
وقيل يكفي ثلثه وقيل اثنان وقيل واحد ووجهه انه اذا بقي غير
محصور كانت الصيغه باقيه علي عمومها في الباقي فلم يتغير
مدلول العام ص والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما
والمراد به الخصوص ليس مرادا بل كل استعمالا في جري
ومن ثم كان مجازا قطعا ش اعلم ان البحث عن التفرقه بين
العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا
العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتاخرين فيه

جب

الفرق بين العام المخصوص
والعام المراد به الخصوص

ومنهم والد المصنف وفرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه
في التناول لكل فرد لكن يخرج منه بعض افراده فلم يرد عمومه
في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص
هو ان يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد
عمومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلي استعمل في جزي ولهذا
كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الي غيره
واستعماله في غير موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل
علي افراده دلاله مطابقه فان قلنا يدل لم يتجه القول بانه
استعمل في غير موضوعه بل هو كاستعمال المشترك في احد معنييه
وهو استعمال حقيقي وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد مما
يجب ان يتنبه له الفرق بين قولنا هذا عام اريد به الخصوص
وبين قولنا هذا عام مخصوص فان الثاني اعم من الاول
الا تري ان المتكلم اذا اراد باللفظ اولا ما دل علي ظاهره من
العموم ثم اخرج بعد ذلك بعض ما دل عليه اللفظ كان عاما
مخصوصا ولم يكن عاما اريد به الخصوص ويقال انه منسوخ
بالنسبه الي بعض الذي اخرج وهذا يتوجه اذا قصد العموم
وفرق بينه وبين ان لا يقصد الخصوص بخلاف ما اذا نطق
باللفظ العام مريدا به بعض ما يتناوله في هذا ص والاول
الاشبه حقيقه وفاقا للشيخ الامام والفقها وقال الرازي ان

كان

كان الباقي غير منحصر وقوم ان خص بما لا يستقل وامام الحرمين
حقيقه ومجازا باعتبار تناوله والاقتصار عليه والاكثر مجاز
قطعا وقيل ان استثني منه وقيل ان خص بغير لفظ ش قد سبق
ان العام الذي اريد به الخصوص مجاز بلا خلاف واما المخصوص
وهو المراد بالاول فقد اختلف هل يكون في الباقي حقيقه علي
مذاهب احدها نعم وقال الشيخ ابو حامد انه مذهب الشافعي
واصحابه ومن حجتهم ان الواضع وضعه للدلاله علي الجميع فلا
تبطل دلالته علي الباقي لخروج البعض بدليل اذا دل وجب
كون دلالته حقيقه عملا بالوضع الاول وهو الاصل فان
خروج البعض لم تبطل دلالته علي البعض الخارج ايضا من
حيث الصيغه بل عمل بالدليل الخاص وترك العمل بالعموم فيها
والثاني وبه قال ابو بكر الرازي حقيقه ان كان الباقي غير
منحصر اي في كثره يعسر العلم بعددها والا فمجاز والثالث
وبه قال ابو الحسين وغيره حقيقه ان خص بما لا يستقل بنفسه
من شرط او صفه او استثنا او غايه وان خص بمستقل من سمع
او عقل فمجاز والرابع وبه قال امام الحرمين حقيقه في تناول
ما بقي مجاز في الاقتصار عليه والخامس انه مجاز مطلقا لانه حقيقه
في الاستغراق فلو كان حقيقه في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير
منه ونقله الامام الرازي وغيره عن الاكثرين واختاره ابن الحا

جب

والبيضاوى والسادس مجاز ان استثنى منه حقيقه ان خص
بشرط او صفة والسابع مجاز ان خص بغير لفظ حقيقه ان
خص بدليل لفظي اتصل او انفصل بسهان الاول هذه
المذاهب حكاها ابن الحاجب في المختصر وعزى السادس
منها الى عبد الجبار الا انه وقع فيه ابهام احترز عنه المصنف
فان عباره المختصر عبد الجبار ان خص باستثنا او صفه وشرحوه
على انه ان خص بشرط او صفه فهو حقيقه وان خص باستثنا
او غيره فمجاز فاما شرحهم انه في الشرط والصفة حقيقه
فصحيح واما انه في الاستثنا وغيره مجاز فصحيح بالنسبه الي
الاستثنا لا غير فان غيره من المتصلات الغاية ولا يحفظ عن
عبد الجبار فيها نقل انما الذي يحفظ عنه انه في الشرط والصفة
حقيقه وفي الاستثنا مجاز وسكت عن الغاية كذا نقله ابو الحسين
في المعتمد فقال ما نصه وقاضي القضاه قال يكون مجازا الا ان
يكون تخصصه شرطا او تقييدا بصفه وجعله مجازا الا الاستثنا
انتهى فلهذا استلم المصنف من ذكر الغاية فانه اقتصر على انه اذا
استثنى منه فهو مجاز فاما اذا لم يستثنى فلم يصرح فيه بشي
وحكمه انه في الصفه والشرط حقيقه وفي الغايه لا يحفظه
منقولا الثاني اهمل المصنف مذهب القاضي المنقول في المختصر
قصدا لكونه لم يصح عنه وان الثابت عنه قولان اولهما

كونه

كونه مجاز مطلقا والثاني وهو الموجود في كلامه انه ان
خص بما لا يستقل به من شرط او صفه او غايه او استثنا فهو
حقيقه او بمستقل من سمع او عقل فمجاز ص والمخصص قال
الاكثر حجه وقيل ان خص بمعين وقيل بمنفصل وقيل ان
انبا عنه العموم وقيل في اقل الجمع وقيل غير حجه مطلقا
ش العام بعد التخصيص هل يبقى حجة فيما لم يدخله التخصيص
فيه مذاهب احدها انه حجة مطلقا سوا خص بمعين
كما لو قال اقتلوا المشركين الا زيدا او بمبهم كاقتلوا
المشركين الا بعضهم لان اكثر العمومات مخصوصه ولم
يمنع الايمه من الاحتجاج بها والثاني انه حجه ان خص بمبهم
لاجماله وهو طريقه المعظم وكلام المصنف يقتضي ان
الاكثر على انه حجه وان خص بمبهم وهو فيه متابع لابن برهان
في الوجيز فانه قال العام اذا دخله التخصيص لم يصر
مجملا وقال عيسى بن ابان ان كان التخصيص بدليل مجهول صار
مجملا انتهى وفيه رد على الامدي وغيره ممن خص الخلاف
بالمعين وقال في المبهم انه لا خلاف انه ليس بحجه واذا ثبت
ان الخلاف جار في العام المخصوص مطلقا مبهما او معينا
جا قول بالتفصيل بينهما كما اورده المصنف والثالث
حجه ان خص بمتصل كالشرط والاستثنا والا فلا قاله الكرخي

بمعين وليس بحجة ان خص

والرابع حجة ان نبا عنه العموم قبل التخصيص والافلا
مثاله اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي ابناه عن الذمي
خلاف السارق والسارقه فاقطعوا فانه لا ينبئ عن كون
المال في نصاب السرقه هو الربع ومخرجا من حرز فاذا
بطل العمل به في صوره انتفايهما لم يعمل به في صوره وجودهما
والخامس يجوز التمسك به في اقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه
قال الهندي وهذا يشبه ان يكون قول من لا يجوز التخصيص
الى اقل الجمع والسادس انه غير حجة مطلقا ونسب لعيسى بن
ابان وابي ثور ومرادهم انه يصير مجملا وينزل منزله ما اذا
كان المخصص مجهولا فلا يستدل به في بقيه المسميات
الا بدليل كما قاله الشيخ ابو اسحق وغيره ص ويتمسك
بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص
وكذا بعد الوفاه خلافا لابن سريج ش اي حيث اوجب التوقف
فيه حتى ينظر في الاصول التي تتعرف منها الادله فان ظفر
بتخصيصه عمل به والا اعتقد عمومه وعمل بموجبه والمذهب
وجوب العمل به حتى يبلغه المخصص لان الاصل عدم المخصص
ولان احتمال الخصوص مرجوح وظاهر صيغة العموم راجح
والعمل بالراجح واجب بالاجماع وكذا نقول في المنسوخ سوا
وقد هم عثمان برجم التي ولدت لستة اشهر وامر عمر برجم

مجنونه

مجنونة عملا بالعمومات حتى نبهاهما على النص الخاص
واعلم ان اقتصار المصنف على ابن سريج تابع فيه المحصول
والمنهاج وقد حكاه الشيخ ابو حامد الاسفرايني والشيخ ابو اسحق
وغيرهما عن عامة اصحابنا سوى الصيرفي وهذه الطريقه اصح
من طريقة الامدي وابن الحاجب فانهما حكيا الاجماع على
امتناع التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ومنهم من جمع
بينهما وجعلهما مسلتين وجوب العمل وهو موضع المنع واعتقاد
العموم وهو موضع الخلاف ويابى هذا تعبير المصنف بالتمسك
ونبه على فايده اخرى وهي تخصيص الخلاف بما اذا ورد الخطاب
العام بعد وفاه النبي صلى الله عليه وسلم اما في عهده فيجب المبادره
الى الفعل واجراوه على عمومه بلا خلاف وبذلك صرح الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني في كتابه ولا يختص هذا الخلاف بالعموم بل
يجري في كل دليل مع معارضه كما قاله ابن الحاجب وغيره ثم
يكفي في البحث الظن خلافا للقاضي اذا اوجبنا البحث فقيل
يبحث الى ان يغلب على الظن عدم المخصص ونقله الهندي عن الاكثر
وابن سريج وذهب القاضي وجماعة الى انه لا بد من القطع بعدمه
قال ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام العلما
فيه من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى الغزالي ثالثا
انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون

نفس باتفايه ص المخصص قسمان ش المخصص حقيقة هو اراده
المتكلم ويطلق على الدال على الاراده مجازا وهو المراد
هنا ثم هو اما متصل او منفصل لانه اما ان يستقل بنفسه
كالمنفصل او لا بل يتعلق معناه باللفظ الذي قبله كالمتصل
ص الاول المتصل وهو خمسة الاستثنا وهو الاخراج
بالا او احدى اخواتها ش نوع الجمهور المتصل اربعة انواع
وزاد ابن الحاجب وتبعه المصنف خامسا فالاول الاستثنا
وعرفه بما ذكر فقوله اخراج جنس يندرج تحته كل المخصصات
وقوله بالا اخرج منه ما عدا الاستثنا وقوله او احدى اخواتها
اي مثل خلا وعدا وحاشا وخص الا بالذكر لانها اصل ادوات
الاستثناء اما عبر با وللتنبيه على فساد تعبير المنهاج بالواو
كما قاله في شرحه والعذر له جعلها بمعنى او لان الاستثنا لا يكون
بالمجموع بل بواحد منها ولم يحتج الي تقييد الا بغير الصفه
احترازا عن الصفه كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
كما فعل في المنهاج لان السابق الي ذهن السامع عند ذكر الا معنى
الاستثنا فاغني ذلك عن احترازه لا سيما مع تقدم ذكر الاخراج
كذا اعتذر الشيخ جمال الدين بن مالك في شرح الكافيه عمن لم يقيد
وهو مصرح بان الا التي للصفه لا اخراج فيها وسياتي تحقيق
معناه وقوله بالا او احدى اخواتها يخرج ما لو قال علي الف الا

مايه

مايه او احط وفيه وجهان في الحاوي للماوردي احدهما انه
استثنا صحيح لانه صرح بحكمه فاغنى عن لفظه والثاني لا
يصح لانه واعد بالاستثنا اذ قال استثني وحط بغير استثنا
او قال احط ص من متكلم واحد وقيل مطلقا ش اعتبر بعض
الاصوليين في الاتصال كونه من متكلم واحد ليخرج ما لو
قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال النبي على الاتصال الا الحربي
فهو منفصل وقيل مطلقا ونزلوا استثنا النبي صلى الله عليه وسلم
منزله الاستثنا المصرح به في كلام الله تعالى وجعلوه متصلا
وكان ينبغي للمصنف تاخير هذا الخلاف عن ذكر الاتصال
وهو ترجيح الاول متابع للهندي وقال القاضي ابو بكر في التقريب
انه الصحيح لكن ماخذه في ذلك البنا على ما قاله ان من شرط الكلام
صدوره من ناطق واحد حتى لو قال القائل زيد فقال الاخر قايم
لم يكن كلاما وقد زيف ابن مالك هذه المقاله وقال بل هو
كلام لاشتماله على حد الكلام وليس اتحاد الناطق معتبرا
كما لم يكن اتحاد الكاتب معتبرا في كون الخط خطا وللقاضي
ان يمنع اشتماله على حد الكلام وقوله فانه لو اصطلح رجلا
الي اخره ليس مثله فانه اذا كتب رجل يسمي هذا خطا ولو لم
يكتب معه غيره بخلاف ما اذا قال زيد فانه ليس بكلام فافترقا
ثم ولو كتب مع زيد فاضل او نحوه من كاتب اخر يمنع كون

المجموع خطا بل هما خطاب بحسب الحقيقه ثم قال فان قيل
لو كان كلاما لترتب عليه ما يترتب عليه من نطق الواحد
من اقرار وتعديل وجرح وقذف وغير ذلك وذلك منتف
فبطل كونه كلاما واجاب بان انتفا ترتيب الحكم علي
الكلام لا يمنع كونه كلاما فان بعض الكلام صريح وبعضه
غير صريح ونطق المصطلحين وان كان كلاما فهو غير صريح
لان السامع لا يعلم ارتباط احد جزييه بالاخر كما يعلم ذلك
من نطق الواحد فلذلك اختلفا في الحكم وما ذكره من انتفا ترتب
الحكم عليه توافقه ما في الرافعي لو قال لي عليك مايه فقال
الا درهما لم يكن مقرا بما عدا المستثنى على الاصح ص ويجب اتصاله
عادة وعن ابن عباس الي شهر وقيل سنه وقيل ابدا وعن
سعيد بن جبير اربعه اشهر وعطا والحسن في المجلس ومجاهد
سنتين وقيل ما لم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط ان ينوي في
الكلام وقيل يجوز في كلام الله فقط ش يشترط في الاستثنا ان
يكون متصلا بالمستثنى منه عاده والا لما استقر عتق ولا
ظلاق ولا حنث لجواز الاستثنا بعده ولان الاستثنا والمستثنى
منه في حكم الجمله الواحده واحترز بقوله عادة عما اذا
طال الكلام فان ذلك لا يمنع صحه الاستثنا قاله الامام
وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال ونقل عن ابن عباس

انه

انه لا يشترط الاتصال واختلف النقل عنه علي ثلث روايات
فقيل يجوز تاخيره الى شهر وقيل سنه وقيل ابدا وعن
سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطا والحسن انهما جوزا
الاستثنا ما دام في المجلس حكاه الشيخ ابو اسحق وعن مجاهد
سنتين وقيل يجوز ما لم ياخذ في كلام اخر وقيل يشترط
ان ينوي في الكلام وعلى هذا نزل القاضي مذهب ابن عباس
فقال لعل مراده ان صح النقل ما اذا نوى الاستثنا متصلا
بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين وقول المصنف
في الكلام اعم من ان يكون النيه قبل الفراغ او من اول اللفظ
والاصح اشتراطه قبل الفراغ وانما لم يذكره المصنف هنا لانها
مسله فقهيه لا تشتد حاجه الاصولي اليها وليست قيل هنا
في كلامه للتمريض وانما يكون اذا قوبل بمذهب مختار وقال
قوم بصحة الاستثنا المنفصل في كتاب الله دون غيره وحمل
بعضهم مذهب ابن عباس عليه وانه جوز ذلك في استثنات
القران سوال لو قال علي الف الا شيا يرجع في تفسير الشي اليه
وقد استشكل علي اشتراط اتصال الاستثنا حيث قبل منه التفسير
المنفصل عن اللفظ والجواب ليس اصل الاستثنا المفسر لان
الاستثنا اللفظ اظهر الاسقاط فاذا اتصل جعل معنا الاسقاط والوجوب
اذا الكلام باخره واذا انفصل محض اسدا اسقاط فكان مردودا

فاما اللفظ المجمل فيجوز ان يتراخي تفسيره عن وقت وروده
كالفاظ الشريعة قال الروياني وعلي هذا قال اصحابنا لو فسر
المجمل تفسيرا غير معقول فاراد ان يستانف تفسيرا اخر
مكن منه ولو وصل بالاصل استثنا برفع الجميع ثم
اراد ان يستثني مره اخرى لم يمكن ص اما المنقطع فما لها
متواط والرابع مشترك والخامس الوقف ش المراد بالمنقطع
عندهم ما كان من غير الجنس كقولك ما بالدار احد الا الحمار
وقد اختلف فيه هل هو استثنا حقيقه او مجاز والاكثرون
على انه مجاز فيه ولهذا لا يحمل الاستثنا علي المنقطع الا عند
تعذر المتصل و الثاني انه حقيقه لانه استعمل والاصل في
الاطلاق الحقيقه والثالث انه متواط اي معقول بالاشتراك
المعنوي علي المتصل والمنقطع والرابع بالاشتراك اللفظي لكونه
موضوعا للكل واحد منهما او لا قدر مشترك بينهما فان المتصل
اخراج والمنفصل تخصيص بالمخالفه من غير اخراج والخامس
الوقف وهو من زوايده علي المختصر ولم يذكره في شرحه
ولا يخفى ما في هذا التعداد من التداخل فان احدها مجاز والثاني
حقيقه واختلف القايلون به هل هو حقيقه علي سبيل التواطي
او علي سبيل الاشتراك واعلم ان المصنف لم يذكر حد المنقطع
وذكر ابن الحاجب علي القول بالاشتراك والمجاز انه لا يمكن

حد الاستثنا المنقطع ما دل على مخالفته بالا غير الصفة من غير اخراج قوله من غير اخراج احتراز عن الاستثنا المتصل وما حد الاستثنا المتصل فقد قال الغزالي رحمه الله في حده انه قول ذو صيغ مخصوصه محصوره دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فقوله قول اي كلمات تدل على ذلك قوله ذو صيغ بان الصيغ لا تكون بكلمة واحدة واحترز به عن التخصيص بالعقل والفعل وقرينة الحال وقوله مخصوصة احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك الصيغ والمراد بالصيغ المخصوصة ادوات الاستثنا ومعنى قوله محصوره معدوده قليله وقوله دال الى الاخر اشار الى غاية ادوات الاستثنا ولكون تعديد الكلام هكذا ادوات الاستثنا كلمات ذوات صيغ مخصوصة محصوره معدوده داله على ان ما ذكر بعدها بواسطتها لا يكون

جمع الاستثنا المتصل والمنقطع في حد واحد لان احدهما مخرج
من حيث المعنى والاخر غير مخرج واذا اختلفا في الحقيقه تعذر
جمعهما بحد واحد نعم يمكن حدهما بحد واحد باعتبار
اللفظ وهو ان يقال هو المذكور بعد الا واخواتها وفيما قاله
نظر فان صحه تعريف المطلق لا يفتقر الي جميع انواعه في التعريف
حتى يمنع اختلاف حقيقه نوعي المسمى من حيث هو ص والاصح
وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه باعتبار
الافراد ثم اخرجت ثلثه ثم اسند الي الباقي تقديرا وان كان
قبله ذكرا وقال الاكثر المراد سبعه والا قرينه وقال القاضي عشره
الا ثلثه باز اسمين مفرد ومركب ش اختلف في تقدير دلاله
الاستثنا علي مذاهب احدها وبه قال ابن الحاجب ان المستثنى منه
يراد به جميع افراده ولكن لا يحكم بالاسناد حتى يخرج منه
ما يريد اخراجه بالاداه فاذا خرج منه ما اراد حينئذ يحكم بالاسناد
فاذا قال له علي عشره الا ثلثه فالمراد بالعشره عشره باعتبار افراده
ولكن باسناد الخبر الي المبتدا وهو عشره الا بعد اخراج الثلثه
منه ففي اللفظ استند الي عشره وفي المعنى استند الى سبعه ولا اسناد
بعد الاخراج فلم يسند الا الي سبعه وعلى هذا فليس الاستثنا
مبينا للمراد بالاول بل يحصل به الاخراج والثاني وعزي
للاكثر ان المراد بعشره سبعه والا قرينه مبينه ان الكل

استعمل واريد الجزء مجازا وعلى هذا فالاستثناء مبين لغرض
المتكلم بالمستثنى منه فاذا قال على عشرة كان ظاهرا في
الجميع ويحتمل ارادة بعضها مجازا فاذا قال الا ثلثة فقد
بين ان مراده بالعشرة سبعة فقط كما في ساير التخصيصات
والثالث ان المستثنى والمستثنى منه جميعا وضعا لمعنى واحد
وهو ما يفهم من الكلام اخرا حتى كأن العرب وضعت
اسمين لمعنى السبعة احدهما مفرد وهو سبعة والثاني مركب
وهو عشرة الا ثلثة تنبيهان الاول اصل الخلاف في هذه
المسئلة اشكال معقولية الاستثناء لانك اذا قلت جاء القوم
الا زيدا فلا يخلو اما ان يكون زيد دخل في القوم ام لا فان لم
يكن دخل فكيف يصح اخراجه وقد اجمع اهل العربية على ان
الاستثناء اخراج وان كان دخل فقد تناقض الكلام لانك
اثبته اولا ثم نفيته وذلك يؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في
كلام الا وهو مركب من احد الطرفين وهو باطل لاشتمال
القرآن عليه ولهذه الشبهة فر القاضي الى مذهبه السابق
وقال لا اخراج فيه فعورض باجماع اهل العربية على ان
الاستثناء اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم حجة في تفاصيل
العربية وصار ابن الحاجب الى ما سبق وقال انه يرفع الاشكال
قال في شرح المفصل ولا نحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات

المفردات في كلم

في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم
القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان فيهم زيدا وفهم ٤ فهم بقوله الا زيدا
اخراج زيد ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج
منه وقد يحصل الجمع بين المسايل المقطوع بها على وجه مستقيم
وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيه
باجماع النحويين وبو فيه انك ما نسبت الا بعد ان اخرجت زيدا
ولا يؤدي الى المناقضة المذكورة قلت لكن فيه مخالفة
لمذهب سيبويه وجمهور البصريين ان المستثنى لم يندرج في الاسم
المسمى منه ولا في حكمه ومذهب الكسائي لم يندرج في المسمى
منه وهو مسكوت عنه فاذا قلت قام القوم الا زيدا فزيد احتمل
انه قام وانه لم يقم وذهب الفراء الى ان زيدا لم يخرج من القوم وانما
اخرج وصفه من وصفهم نبه على هذا الاستاذ امام العصر
القاضي محب الدين برد الله مضجعه الثاني ينشأ من هذا الخلاف
خلاف في عد الاستثناء من المخصصات فعلى قول القاضي ليس
بتخصيص وعلى قول الاكثرين تخصيص لان اللفظ قد اطلق لبعضه
ارادة واسنادا واما على قول ابن الحاجب وينبغي القطع بانه ليس
بتخصيص لان التخصيص شرطه الارادة المتعارفة وهي منتفية
الا في فصل الاستثناء كما سبق وتظهر فايدة الخلاف في كون
الاستثناء مثلا امرا لا ما لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة وقع

الاستثنا بعد موتها فان قلنا اليس بثيان طلقت ثلثا والا
فثنتان ص ولا يجوز المستغرق خلافا الشذوذ س اي سوا في
العدد وغيره فلو قال عشره الا عشره او اقتلوا المشركين الا
المشركين لم يصح لان الاستثنا من انواع التخصيص وهو
لا يجوز ان يرفع التخصيص جميع ما تقدم فكذلك الاستثنا
وادعى جماعه منهم الامدي وابن الحاجب الاجماع عليه واثبات
المصنف بالشذوذ الي ما حكاه القرافي عن المدخل لابن طلحه
في انت طالق ثلثا الا ثلثا قولين في اللزوم وقد رايتهما فيه فعدم
اللزوم يقتضي تصحيح الاستثنا المستغرق واغرب من ذلك ما
نقله الشيخ اثير الدين ابو حيان عن الفرا انه يجوز ان يكون اكثر
ومثله بقوله علي الف الا الفين قال الا انه يكون منقطعا
وقريب منه ما حكاه المحاملي في التجريد اذا قال له علي
الف الا ثوب بما قيمته الف فيه وجهان وينبغي تفسير محل
الاجماع بما اذا اقتصر عليه فلو عقبه باستثنا اخر فالخلاف
فيه ثابت عندنا فيما اذا قال علي عشره الا عشره الا ثلثه فقيل
يلزمه عشره فان الاستثنا الاول لم يصح وقيل يلزمه ثلثه
واستثنا الكل من الكل انما لا يصح اذا اقتصر عليه اما اذا عقبه
باستثنا صحيح فيصح والثالث يلزمه سبعه ولا يصح ويسقط
من البين ص قيل ولا الاكثر ولا المساوي وقيل ان كان العدد
مرى

الاستثنا الاول

صريحا ش ما ضعفه المصنف هو مذهب نحاة البصره قال صاحب
الارتشاف ذهب البصريون الي انه لا يجوز استثنا الاكثر ولا المسا
وانما يستثنى دون النصف وذهب ابو عبيده الي جواز استثنا الاكثر
وذهب قوم الي جواز المساوي دون الاكثر اسهي وبالاول قال
القاضي منهم وبالثاني قال كثير من الاصوليين فلو قال علي عشره
الا تسعه لزمه درهم واحتجوا بانه يجوز اخراج اكثر افراد
العموم بالتخصيص فلذلك اخراج اكثر الجمله بالاستثنا وبالثالث
قالت الحنابله ونقل الشيخ ابو اسحق عنهم امتناع المساوي ايضا كالقاضي
وقال قوم ان كان العدد صريحا امتنع استثنا الاكثر مثل عشره
الا تسعه والا جاز مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان
ما في الكيس اكثر من الثاني وقال بعض النحويين الصحيح الامتناع
في الاكثر لان المسله لغويه وقد انكر اهل اللغه جواز ذلك اذا
كان ليس في اللغه فلا يقبل واما الايه التي احتجوا بها في قوله تعالى
الا عبادك منهم المخلصين مع قوله الا من اتبعك من الغاوين
فاستثنا كل واحد منهما من الاخر وايهما كان الاكثر حصل المقصود
ففيها جوابان احدهما انه استثنى في احدى الايتين المخلصين
من بني ادم وهم الاقل وفي الاخرى استثنى الغاوين من جميع
العباد وهم الاقل ايضا فان الملايكه من عباد الله تعالى قال تعالى
بل عباد مكرمون وهم غير غاوين وثانيهما ان قوله الا من اتبعك

الغادين اسدسا منقطع بمعنى لكن بدليل انه قال في الاية الاخري
وماكان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
وحيث قلنا يجوز الاكثر فلا خلاف في استكراهه واستحسان
استثنا القليل وقال بن فارس في فقه اللغه الصحيح في العربيه
ان يقال يستثنى القليل من الكثير ويستثنى الكثير مما هو اكثر
منه وقول من قال يستثنى الكثير من القليل ليس بجيد واحتج
على جواز النصف بقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه فالضمير
في نصفه عايد الى الليل ونصفه بدل منه فاما ان يكون من الليل
بعد الاستثنا فيكون الا قليلا نصفا واما من قليل فتبين به انما
اراد بالليل نصف الليل ص وقيل لا يستثنى من العدد عقد
صحيح وقيل لا مطلقا ش الكلام في الاستثنا من العدد مبني
على صحته وللنحاه فيه مذاهب احدها لا يجوز لانها
نصوص وصححه بن عصفور واجاب عن نحو قوله فلبث فيهم
الف سنه الا خمسين عاما فان الالف لما كان يستعمل للتكثير
كقولك اقعد الف سنه تريد زمنا طويلا قلت ويحتمل ان
الاستثنا انما جا فيها باعتبار النقص الذي في السنين فلو السنه
اطلقت فاريد بها العظم فالاستثنا لم يرد على العدد واما
ورد على المعدود وهو السنين والثاني وهو المشهور الجواز
والثالث ان كان المستثنى عقدا من العقود لم يجز نحو عشرين

الاعشره

الا عشره وان لم يكن عقدا جاز نحو مايه الا ثلثه وممن حكي هذه
الثلثه الشيخ ابو حيان في شرح التسهيل ولبعض الاصوليين
مذهب رابع لا يجوز ان يستثنى عقد تام بالنسبه الى المستثنى فلا
يجوز له على عشره الا واحدا ويجوز الا نصف واحد او كسرا
احر من الواحد ولا يجوز له على مايه الا عشره ويجوز الا
تسعه ولا يجوز على الف الا مايه ويجوز الا تسعه وتسعين
وهذه المذاهب تنفع في الاقارير فاما الطلاق فمحصور في ثلاث
فانما يجي فيه الخلاف السابق في استثنا الاكثر ولا تنبيه
ذكر المصنف في شرح المختصر ان القاضي الحسين والمتولي وافقا
بن عصفور في المنع حيث قالا لو قال لنسوته الاربع اربعتكن
طوالق الا فلانه لم يصح لانه نص وليس كما قال فانهما صرحا
بجواز الاستثنا من العدد مع تقديم الاستثنا كقوله اربعتكن
الا فلانه طوالق وانما منعاه مع التاخير وكذا حكاه عنهما
الرافعي وليس مدركهما في ذلك ما توهمه المصنف والا لمنعاه
مطلقا ولما قولا هنا بالتفصيل بين التقديم والتاخير ولا
اثر لذلك وانما مدركهما ان الحكم في صوره التقديم وقع بعد
الاخراج فلا يلزم التناقض بخلاف الصوره السابقه ص والاستثنا
من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفه ش الاستثنا من
النفي اثبات عندنا لان الاستثنا ضد المستثنى منه وهو مذهب

نحاه البصره وقال ابو حنيفه ليس باثبات بل هو مسكوت عنه
فاذا قلت قام القوم الا زيدا فالقوم محكوم عليهم بالقيام
وزيدا محكوم عليه بعدم القيام وعنده مسكوت عنه غير
محكوم عليه بشي واختاره الامام في المعالم والحق انه مذهب
الجمهور لان قولنا لا اله الا الله توحيد واثبات للاله فلو لم يكن
المستثنى من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا الله توحيدا والحنفيه يقولون
انما استفدنا الحكم بالتوحيد من القراين فان ظاهر حال كل
متلفظ بها انه انما يقصد بها التوحيد لا التعطيل واما العكس
وهو الاستثنا من الاثبات نحو قام القوم الا زيدا فهو نفي للقيام
عن زيد ونقل جماعه منهم الامام في المعالم الاتفاق وليس
كذلك بل الخلاف جار فيه كما قاله الهندي وغيره فلهذا اجري
المصنف الخلاف في الحالين وقدم ما الخلاف فيه محقق واخر ما
الخلاف فيه مشكوك فيه ليبين انه خالف فيهما جميعا وهذا
من محاسنه فانه لو عكس كالمنهاج والمختصر لتوهم ان قوله
خلافا لابي حنيفه مقصور على الثاني ومراده شمول الامرين
تنبيهان الاول حاصل مذهب الجمهور ان الاستثنا دال على نقيض
ما تقدم من النفي او الثبوت من جهه دلاله العقل على ان النقيضين
لا ثالث لهما فلو كان لهما ثالث لم يتعين النفي ولا الثبوت بل امكن
ان يقال الواقع هو القسم الثالث الثاني ان الخلاف يقوى في غير

الاسسا

الاستثنا المفرغ اما المفرغ فيقوى انه اثبات قطعا فاذا قلت ما
قام الا زيد فليس معك شي يثبت له القيام فيكون فاعلا به الا زيد
فهو متعين ضروره للاثبات بخلاف ان يقال كمل الكلام قبل الاستثنا
وصار هذا فضله فامكن ان لا يكون محكوما عليه بشي كقول
الحنفيه ص والمتعدده ان تعاطفت والا فكل لما يليه ما لم يستغرقه
س الاستثناات المتعدده اما ان يكون بعضها معطوفا على بعض او لا
فان كان الاول عاد الكل الى الاول المستثنى منه نحو له علي عشره
الا اربعه والا ثلثه والا اثنين فان الكل يرجع الى الاول فلا يلزمه
المقر الا واحد لان الاستثنا يجب ان يتعقب المستثنى منه ولا يجوز فصله
عنه فاذا عطف بعضها على بعض صار كالجمله الواحده والا لم
يصح ان يكون استثنا ووجهه بعض اصحابنا بانه عطف على المنفي
فيكون نفيا وان لم يكن بعضها معطوفا على بعض فاما ان يكون
الاستثنا الثاني مستغرقا للاول او لا فان كان مستغرقا اما بالتساوي
نحو له علي عشره الا ثلثه الا ثلثه واما بالزياده نحو عشره الا ثلثه
الا اربعه فانه لا يبطل بل يعود جميعها الى المستثنى منه حملا للكلام
على الصحه كذا قاله في المحصول والمنهاج وهو في الزوايد صحيح وفي
المساوي يعارض بان الثاني يكون توكيدا لما قاله الرافعي في الاقرار
وان لم يكن مستغرقا عاد الثاني الى الاول نحو عشره الا ثمانيه
الا سبعه فيلزمه تسعه كذا قطعوا به لكن ذكر الرافعي في

قوله ما قام احد الا زيد يحتمل

فللاول

الطلاق في كلامه علي الاستثنا من النفي اثبات لو قال انت طالق
ثلثا الا اثنتين الا واحدة انه يقع ثنتان وقال الحناطي يحتمل ان
يعود الاستثنا الثاني الى اول اللفظ قال في الروضه والصواب
الاول فايدتان احداها هذه المسله مفرعه علي جواز
الاستثنا وهو الصحيح لقوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال
لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته قال الروياني ومن اهل اللغه
من ينكر ذلك ويقول العامل في الاستثنا الفعل الاول بتقويه
حرف الاستثنا والعامل الواحد لا يعمل في معمولين ويقول في الاية
ان الاستثنا الثاني من قوله اجمعين وغيره يجوز ذلك ويقول العامل
الا الثانيه لا يقال سكت الاصوليون عن عكس هذه المسله
وهي ان يتعدد المستثنى منه ويتحد الا انا نقول هي مسله الاستثنا
عقب الجمل وسيذكرها م والوارد بعد جمل متعاطفة للكل
وقيل ان سيق الكل لغرض وقيل ان عطف بالواو وقال ابو حنيفه
والامام للاخيره وقيل مشترك وقيل بالوقف مس الاستثنا
الواقع عقيب جمل عطف بعضها علي بعض كقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الايه اختلفوا فيه فعندنا يعود الي الجميع
ما لم يقم دليل علي اراده البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفين
في جميع المتعلقات كالحال والشرط ولكون الجمل المعطوف
بعضها علي بعض بمنزله الجمله الواحده هذا هو المشهور عن

الشافعي

الشافعي واصحابه وكان بن الرفعه يتوقف في نسبه ذلك
اليه لان بن الصباغ نقل عن نص البويطي اذا قال انت طالق ثلثا
الا اربعا وقعت ثلث قال بن الصباغ وهذا انما هو لانه اوقع
جملتين واستثنى احدهما بجملتها فلم يقع لان الاستثنا يرجع
الي الاخيره من الجملتين انتهى وجوابه ان شرط العود للجميع
امكان عوده الى كل واحد منهما وهو منتف هنا فلهذا
اختص بالاخيره وذكر المصنف في شرح المختصر في الجواب
عن مثل هذا السوال تخصيص المسله بغير العدد وليس كما قال
ثم القايلون بعوده الي الجميع منهم من شرطه فيه ان يساق
الكلام لغرض واحد كاكرم بني تميم واخلع عليهم
فان الغرض التعظيم فيهما فان اختلفا عاد الي الاخيره وهو قول
ابي الحسين ومنهم من شرط كون العطف بالواو وهذا
ما نقله الرافعي في كتاب الوقف عن امام الحرمين بعد ان
ذكر ان اصحابنا اطلقوا العطف فقال راي الامام تقييده
بامرين احدهما ان يكون العطف بالواو الجامعه فان كان بثم
اختص بالاخيره والثاني ان لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل
وعليه جرى الامدي وبن الحاجب والصواب ان الفاء وثم وحتى
كالواو وقد صرح الغزالي في باب الوقف من البسيط بان كل
حرف يقتضي الترتيب كذلك وصرح القاضي في التقريب بالفا

وغيرها وذهب ابو حنيفه الي عوده للاخيره لان الجمله الاولي
قد استقرت من غير استثنا لانه اذا تخلل بين المستثنى والمستثنى
منه كلام استقر ولم يجز ان يرجع اليه واختاره الامام
في المعالم وقال المرتضى مشترك لانه جا لهما وعن القاضي
والغزالي الوقف بمعنى عدم العلم بمدلوله في اللغه فلا ندري
ما حكمه تنبيه كان القاضي جلال الدين القزويني رحمه الله
يقول ان عود الاستثنا الي الجميع يلزم منه توارد عوامل علي معمول
واحد وجوابه ان من جعل العامل هو الا ومنهم ابن ملك لا يرد
عليه ذلك ومن جعل العامل غيرها له ان يقول انه قد حذف من المتقدم
لدلاله المتاخر ثم ان توارد العوامل علي معمول واحد فيه خلاف
وقد ذكروا في باب النعت اذا قلت جاني زيد واتى عمرو العاقلان
فان ابن ملك وجماعه يجوزون ذلك من غير قطع وغيرهم
يمنعه ويقدره مقطوعا علي تقدير مبتدا ص والوارد بعد
مفردات اولي بالكل ش صور الاصوليون المسله بالوارد
بعد الجمل والظاهر انه جري علي الغالب فان الوارد بعد المفردات
اولي بعوده الي الكل لعدم استقلالها ولهذا اقتضى كلام
جماعه الاتفاق في المفردات وجعل الرافعي قوله حفصه وعمره
طالقان ان شا الله من باب الاستثنا عقيب الجمل ص اما القران بين
الجملتين لفظا فلا يقتضي التسويه في غير المذكور حكما خلافا لابي

لابي يوسف والمزني ش القران بين الشيئين في اللفظ في حكم لا يقتضي
التسويه بينهما في غيره من الاحكام ولهذا يعطف الواجب
على المندوب كقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه وقال
ابو يوسف من الحنفيه والمزني منا يقتضي التسويه لان العطف
يقتضي الشركه كقوله تعالى اقيموا الصلوه واتوا الزكاه يقتضي ان لا
تجب الزكاه على الصبي كالزكاه للاشتراك في العطف وهو ضعيف
فان الاصل ان لا يشترك المعطوف والمعطوف عليه الا في المذكور
فان اشتركا في غيره فلدليل خارج لا انه من نفس العاطف وقد
اجمعوا علي انه لو كان في الايه عمومان وخص احدهما
لم يلزم منه تخصيص الاخر وهنا امور احدها ان المصنف
وغيره اطلقوا الخلاف في هذه المسله والذي في كتب الحنفيه
التفصيل بين الجمل الناقصه فالقران فيها يوجب القران في الحكم
بخلاف الجمل التامه ومثلوا الاولي بقوله تعالى فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا لان حكم الجملتين
لما لم يختلف كانا كالجمله الواحده والاشهاد في المفارقه غير
واجب فكذا في الرجعه ومثلوا الثاني بقوله تعالى اقيموا الصلوه واتوا
الزكوه فان كل واحد من الجملتين مستقله بنفسها لم يجمعها
ما ساوى استقلالها فلا يقتضي ثبوت الحكم في احداها ثبوته ليس
في الاخرى الثاني انما ذكره في تفسير القران يخالف تفسير الحد

فانهم قالوا صوابه اذا اصطلح من شيين في الامر او في النهي ثم تبين
حكم احدهما فيستدل بالقران على ثبوت ذلك الحكم للاخر
ومثلوه بقوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا
يغتسل فيه فقرن البول فيه بالاغتسال منه ثم البول فيه مفسده
فكذا الاغتسال وهو غير مرضي عند المحققين لاحتمال ان يكون
النهي عن الاغتسال فيه لمعنى غير المعنى الذي منع من البول
فيه لاجله ولعل المعنى في النهي عن الاغتسال فيه انه لا يرفع
جنابته كما هو مذهب الحصري الى السالف لا يخفى وجه مناسبه
ذكر هذه المسله هنا وغيره ذكرها في باب الادله المختلف
فيها وهو انسب وذكرها صاحب البديع في المفاهيم ص الثاني
الشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
وجود ولا عدم لذاته ش اي سوا الشرط العقلي كالحياه مع
العلم او الشرعي كالاحصان مع الرجم او العادي كالسلم
مع الصعود فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في
المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد
المشروط عند وجودها كوجوب الزكاه عند الحول الذي هو
شرط وقد تقارن الدين فيمتنع الوجوب فان قيل هذا التعريف
صادق على السبب المعين قبل السبب المعين لا يلزم من انتفايه من
حيث هو سبب انتفا الحكم بل مع ضميمه كونه معينا وكونه

معنا

معنا الشاه الى عدم غيره لا الى شي في نفسه وبهذه الزياده يتضح
الفرق بين الشرط والسبب المعين واعلم ان هذا التعريف قال
القرافي انه اجود الحدود فالقيد الاول احتراز من المانع فانه
لا يلزم من عدمه شي والثاني من السبب فانه يلزم من وجوده
الوجود والثالث من مقارنه الشرط وجود السبب فيلزمه
الوجود كالحول مع النصاب اذ يستلزم المانع فيلزم العدم
ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب المانع ولذلك
احترز به من الشرط الاخر فانه اذا حصل حصل المشروط لا
لذاته بل لضروره كون اخير امثاله الحياه شرط للعلم والعقل
شرط للعلم والاشتغال شرط للعلم فاذا اشتغل وحصل لم يحصل
العلم الا بالمجموع هذا اصلاح الاصوليين وقال ابن الرفعه
الشرط في اصطلاح الفقها ما يلزم من انتفايه انتفا الشي الذي
جعل شرطا فيه مع انه ليس بمقوم له فعدمه حينيذ علامه
على النفي واحترزوا بقولهم وليس بمقوم له عن الركن فانه يلزم
من نفيه النفي لكنه مقوم له بمعنى انه داخل في مسماه ولا
يتصور ركن الا بمركب والشرط يتصور للمركب والبسيط
ص وهو كالاستثنا اتصالا واولى بالعود الى الكل على
الاصح ش يجب اتصال الشرط بالكلام بالاتفاق وكلام
المصنف قد يوهم انه جرى فيه خلاف الاستثنا ولا نعرف

ذلك واذا ورد بعد جمل نحو اكرم ربيعه واعط مضر
ان نزلوا بك فعلى الخلاف في انه للكل او الاخيره او الوقف
واولى بعوده الى الكل ولهذا قال في المحصول ان ابا حنيفه
وافقنا هنا على عوده للكل وفرق بين الاستثنا والشرط بان
الشرط له صدر الكلام وهو مقدم بتقدير الكن نقل في
المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الادبا
ان الشرط يختص بالاخيره فان تقدم اختص بالاول وان تاخر
اختص بالثانيه ثم قال والمختار الوقف كما في الاستثنا قلت
ولا يبعد مجي توقف القاضي هنا ايضا م ويجوز اخراج الاكثر به
وفاقا ش اتفقوا كما قاله في المحصول على انه يجوز تقييد الكلام
بشرط يكون الخارج به اكثر من الباقي ولا ياتي فيه الاقوال
الثلثه التي في الاستثنا فلو قال اكرم بني زيد ان كانوا
علما وكان الجهال الاكثر جاز وفاقا قال الصفي الهندي وهذا
يحسب تنزيله على ما علم انه كذلك واما ما جهل الحال فيه
فانه يجوز ان يعيد ولو بشرط لا يبقى من مدلوله شي كقوله
اكرم من يدخل الدار ان اكرمك وان اتفق ان احدا منهم
لم يكرمه ولك ان تقول سبق من المصنف حكايه الخلاف في
القدر الباقي بعد التخصيص في كل مخصص فما وجه اعادته
في الشرط وكيف يحسن نقل الاتفاق على اخراج الاكثر وهناك

قول

قوله انه لا بد من بقا جمع يقرب من مدلول العام والممكن في جوابه
حمل الطلاقه هنا على ما اذا كان الباقي بعد الاخراج غير
محصور ليوافق ما سبق وانما اعاده هنا لينبه على انه ليس
كالاستثنا في مجي الخلاف ص الثالث الصفه كالاستثنا في العود
ولو تقدمت اما المتوسط والمختار اختصاصها بما وليته ش من
المخصصات المتصله الصفه نحو اكرم بني تميم الطوال وهي
كالاستثنا في العود على متعدد هل يعود الى الكل او يختص
بالاخيره كما قاله في المختصر وغيره ولو تقدمت اي الصفه المتقدمه
كالمتاخره في عود الخلاف والاصح عودها على الجميع ولو قال
وقفت على محتاجي اولادي واولادهم فيشترط الحاجه في اولاد
الاولاد قال الرافعي واطلق الاصحاب ذلك وراي الامام تقييده
بالقيدين السابقين في الاستثنا اما المتوسط مثل اولادي المحتاجين
واولادهم فقال المصنف لا نعلم فيه نقلا ويظهر اختصاصها
بما وليته ويدل له ما نقل الرافعي في الايمان عن ابن كج انه
لو قال عبدي حر ان شا الله وامراتي طالق ونوى صرف
الاستثنا اليها فان مفهومه اذا لم ينو لا يحمل الاستثنا عليها
واذا كان هذا في الشرط الذي له صدر الكلام وقال بعوده لعودها
الى الجميع بعض من لا يقول الاستثنا والصفه الى الجميع فلان يكون
في الصفه بطريق الاولى فاسره قال الرماني الفرق بين

غير اذا كانت اسما وبينها اذا كانت صفه انها اذا كانت
صفه لم يوجب شيا للاسم الذي بعدها ولم ينف عنه نحو
جاني رجل غير زيد فوصفت بها ولم ينف عن زيد المجي ويجوز
ان يقع مجيه وان لا يقع واذا كانت اسما فان كان ما قبلها
ايجابا فما بعدها نفي او نفيا فايجاب واذا كانت صفه وصف
بها الواحد والجمع واذا كانت اسما فلا ياتي الا بعد جمع
او ما هو في معنى الجمع قال الشلوبين اذا كانت صفه لم يوجب
شيا لغير الاسم الذي بعدها ولم ينف عنه وفيه نظر وفي
كلام سيبويه ما يقتضي خلافه ص الرابع الغايه كالاستثنا
في العود والمراد غاية بعدها عموم يشملها لو لم يات
مثل حتى يعطوا الجزية واما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقق
العموم وكذا قطعت اصابعه من الخنصر الي البنصر ش الغايه
هي نهاية الشي ومقطعه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها
اي ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقيض حكمه لان
ذلك الحكم لو كان ثابتا فيه ايضا لم يكن الحكم منتهيا
او منقطعا فلا تكون الغاية غاية وهو محال هذا مذهب
الشافعي والجمهور وقيل يدخل فيما قبله وقيل يدخل
ان كان من الجنس وقيل ان لم يكن معه من دخل وان كان
معه فلا وهي كالاستثنا في العود علي المتعدد كقوله وقفت

علي اولادي

علي اولادي واولاد اولادي الي ان يستغنوا والمصنف تابع
بن الحاجب في الحاقها بالاستثنا في العود وليس المراد به التخصيص
فانما كما هو في الاتصال ايضا وقد اطلق الاصوليون ان
الغاية من جملة المخصصات قال الشيخ الامام السبكي
وهذا انما هو فيما اذا تقدمها عموم يشملها لو لم يات
بها كقوله تعالى حتى يعطوا الجزيه فلولا هذه الغاية لقا تلناهم
اعطوا الجزية ام لم يعطوها اما مثل قوله حتى مطلع
الفجر فان الغاية فيها لتاكيد العموم لا للتخصيص فان
طلوعه وزمن طلوعه ليسا من الليل حتى يشملها قوله
سلام هي قلت كذا مثل به وفيه نظر لان الليله ليست
بغاية الا ان يريد مثل هذا اذا وردت في صيغه عموم
ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق قال فاطلاقهم
الخلاف في انتها الغايه هل يدخل لا بد ان يستثنى منه شيان
احدهما الغاية التي لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ
كطلوع الفجر في قوله حتى مطلع الفجر وكقوله حتى يطهرن
فان حاله الطهر لا يشملها اسم الحيض ثانيهما ما يكون اللفظ
الاول شاملا لها كقولك قطعت اصابعه كلها من الخنصر
الي الابهام فانه لو اقتصر علي قوله قطعت اصابعه كلها
لافاد الاستغراق وكان قوله من الخنصر الي الابهام تاكيدا

وكذا قراات القران من فاتحة الكتاب الي خاتمته وهو
في الحقيقه راجع الي الاول لان المقصد بها تحقق العموم
واستغراقه لا تخصيصه وان افترقا في ان الذي حصل
غايه في الثاني طرف للعتاد في الاول ما بعده ففي هذين
الموضعين الغايه لا خلاف فيها بل هي في الاول خارجه
قطعا وفي الثاني داخله قطعا فايده لو قال بعتك
من هذا الجدار لم يدخل الجدار في البيع ولو قال
له علي من درهم الي عشره لم يدخل العاشر علي الاصح والفرق
مشكل ص الخامس بدل البعض من الكل ولم يذكره الاكثرون
وصوبهم الشيخ الامام ش مثاله اكرم الناس العلما وهذا
زاده بن الحاجب ولم يذكره الجمهور وقد انكره عليه
الاصفهاني شارح المحصول والصفي الهندي في الرساله السيفيه
وكذا الشيخ الامام لان المبدل منه في نيه الطرح لو لم يكن
البدل مستغني عنه في التقدير لم يكن لتسميته بدلا معنى
لان حق البدل ان لا يجتمع مع المبدل منه فاذا اجتمعا فلا
اقل من تقدير عدم اجتماعهما وفا بمقتضى التسويه وايضا
فلان كلامنا في العام المخصوص لا في المراد به الخصوص
ص القسم الثاني المنفصل يجوز التخصيص بالحس والعقل
خِلافًا لشذوذ ومَنَع الشافعي تسميتهُ تخصيصًا وهو لفظي

ش المنفصل

ش المنفصل هو ما استقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته الي ذكر لفظ
العام معه بخلاف المتصل وهو يلثه الحس والعقل والدليل السمعي
فمثال التخصيص بالحس والمراد به الواقع بالمشاهده قوله تعالى
واوتيت من كل شي وانما كان لها تخصيصا بالحس لانها لم توت
السموات والارض ولا ملك سليمان ومثال التخصيص بدليل العقل
ضروريا كان او نظريا فالاول كقوله تعالى الله خالق كل شي
وانما كان هذا تخصيصا بالعقل لقيام الدليل الدال على خروج
الذات والصفات العليه والثاني كتخصيص ولله علي
الناس حج البيت من استطاع بغير الطفل والمجنون لعدم
فهمهما الخطاب وخالف الناشيه كما قاله امام الحرمين في
التخصيص بالعقل وهذا هو ظاهر كلام الشافعي في الرساله
وحكاه جمع من اصحابنا خلافا محققا ورده المصنف الي
الخلاف في التسميه واختاره القرافي وقال لان خروج هذه الامور
من هذا العموم لا ينازع فيه مسلم غير انه لا يسمي بالتخصيص
الا ما كان باللفظ اما بقا العموم على عمومه فلا يقوله احد
ويشهد له قول الاستاد ابي منصور اجمعوا علي صحه دلاله
العقل علي خروج شي عن حكم العموم واختلفوا في تسميته
تخصيصا وذهب جماعه الي ان الخلاف معنوي لان العام المخصوص
بدليل العقل على قول من يجوز تخصيصه به يجري فيه الخلاف

السابق في انه حقيقه فيه او مجاز وعلي قول من لا يجوز
تخصيصه به فلا بل هو عندهم حقيقه بلا خلاف كذا قاله
الصفي الهندي قلت او يكون عندهم من باب العام
المراد به الخصوص لا من باب العام المخصوص فيجي فيه
الكلام السابق في كونه حقيقةً او مجازاً وجعل ابو الخطاب
من الحنابلة ماخذ الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين
فان صح ذلك كانت هذه فايده ثابته واعلم ان الامام في
اول البرهان حكي خلافاً في تقديم العقل علي الحس فقال
ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس علي ما يدرك
بالعقل وهو اختيار شيخنا ابي الحسن وقدم القلانسي
من اصحابنا المعقولات بالاد له النظريه علي المحسوسات من
حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها ومرجع المحسوسات
الي الحواس وهي عرضه للاوقات انتهي وينبغي جريان
مثل هذا الخلاف هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا
بالعقل او بالحس ايهما تخصص به ولم يتعرضوا له ص والاصح
جواز تخصيص الكتاب به والسنه بها وبالكتاب
والكتاب بالمتواتر ش فيها اربع صور احدها يجوز
تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الظاهريه
لنا وقوعه قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلثه

ثلثه قروء وهذا عام في ولات الاحمال وغيرهن فخص بقوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن الثانيه يجوز تخصيص السنة
المتواتره بها خلافا لداود وطايفه حيث قالوا يتعارضان ولا يبني
احدهما علي الاخر حكاه الشيخ ابو حامد قال القرافي وتصوير هذه
المسله في السنن المتواتره في زمننا عسير لفقد التواتر حتى قال
بعض الفقها ليس في السنه متواتر الا حديث انما الاعمال بالنيات
قلت انما تواتر من احد الطرفين ولو مثل بحديث من كذب
علي متعمدا لكان اقرب قال وانما يتصور هذه المسله في
عصر الصحابة والتابعين فان الاحاديث كانت في زمانهم متوا تره
لقرب العهد بالمروي وشده العناية بالروايه وشمل اطلاق
المصنف تخصيص الاحاد منها بمثلها من دليل الوقوع فان حديث
لا زكاة فيما دون خمسه اوسق مخصص بقوله فيما سقت السما
العشر الثالثه يجوز تخصيص السنه متواتره كانت واحادا بالكتاب
خلافا لبعض اصحابنا واختاره القفال الشاسي في كتابه فقال متى
وردت السنه عامه وفي الكتاب ما يخرج بعض ذلك عن حكم
السنه وعلم انه لا نسخ فيهما فالسنة مرتبه علي الكتاب وتكون
الايه مبينه للسنه علي معني ان الكتاب لما ورد بما ورد به
منه وكانت السنه غير منسوخه تبين بذلك ان السنه انما
اطلق القول فيها مطابقا لما في الايه ومرتبا عليها اللهم وحامله

انه يجعل السنه حينيذ عاما اريد به الخصوص لا عاما مخصوصا
ويرجع الخلاف حينيذ الى الشرح الرابعه يجوز تخصيص الكتاب بالسنه
المتواتره قال الامدي لا اعلم فيه خلافا وصرح الهندي فيه
بالاجماع ومنهم من حكى خلافا في السنه الفعليه ص وكذا بخبر
الواحد عند الجمهور وثالثها ان خص بقاطع وعندي عكسه
وقال الكرخي بمنفصل وتوقف القاضي ش فيه صورتان احديها
يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اذ لا بد من اعمال الخاص
والا لزم ابطاله مطلقا وحكاه بن الحاجب عن الايمه الاربعه
لكن الحنفيه منكرونه والثاني المنع مطلقا ونقله بن برهان
عن طايفه من المتكلمين والثالث قال عيسى بن ابان انه لا
يجوز في العام الذي لم يخصص ويجوز فيما خصص لان دلالته
تضعف وشرط ان يكون الذي خص به دليلا قطعيا والرابع
عكسه يعني ان العام المخصوص بقاطع لم يتطرق اليه التخصيص بالاحاد والا صح
فجايز ان يقدم على تخصيصه بالاحاد وهذا الاحتمال من تفقه
المصنف ولم يقل به احد ووجهه فيما لم يخص بقاطع انه يخص
بالاحاد لان غالب العمومات مخصصه حتى قيل ما من عام نقبل
التخصيص الا وقد خص وقيل لا يعمل بالعام حتى يبحث عن الخاص
فما لم يظهر تخصيص العام يكتفي بالعموم لاعتضادها بالغالب
والظاهر ان العام مخصوص فيقدم على تخصيصه بها وهذا
خلاف

بخلاف ما اذا كان العام قد خص بقاطع فانه لم يبق غالب ولا ظاهر
فكيف يقدم على تخصيصه بها ثانيا بالظن وبهذا فارق العام النسخ
فان الخاص غالب على العام وليس النسخ غالبا على الاحكام بل
الغالب غير منسوخ والخامس ان خص قبله بدليل منفصل جاز
وان لم يخص او كان بمنفصل لم يجز قاله الكرخي وشبهه ان
تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو رايه واذا كان مجازا
ضعف فيتسلط عليه التخصيص والسادس الوقف قيل بمعنى
لا ادري وقيل بمعنى انه يقع التعارض في ذلك القدر الذي دل
العموم على اثباته والخصوص على نفيه فيتوقف عن العمل وهذا
هو ظاهر كلام القاضي في التقريب بيان ... هذا الخلاف
موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فان اجمعوا
عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصيه لوارث ونهيه عن الجمع
بين المراه واختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لان هذه
الاخبار بمنزله المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد
على روايتها نبه عليه بن السمعاني ص وبالقياس خلافا للامام
مطلقا وللجبايي ان كان خفيا ولقوم ان لم يكن اصله مخصصا
من العموم وللكرخي ان لم يخص بمنفصل وتوقف امام الحرمين
ش الثانيه في جواز تخصيص العموم من الكتاب والسنه
بالقياس اي بقياس نص خاص كما قاله الغزالي فيه مذاهب

احدها الجواز مطلقا وبه قالت الايمه الاربعه وغيرهم
والثاني المنع مطلقا واختاره الامام في المعالم لكنه في المحصول
اختار الجواز واستدل لترجيحه فيكون له في المسله
رايان فلا يصح الجزم عنه باحدهما الا اذا علم المتاخر والثالث
جواز تخصيصها بالقياس الجلي دون الخفي وهو راي بن شريح
قال القفال الشاسي ولا معنى له اذا حقق لان العمل بهما يلزم
فمتى جوز التخصيص باحدهما جوز بالاخر ونقله المصنف
عن الجبائي والمعروف عن الجبائي المنع وتقدم العام على القياس
مطلقا والرابع ان كان ذلك الاصل المقيس عليه مخرجا
من ذلك العموم بنص جاز والا فلا والخامس ان يطرق
اليها التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي
والسادس الوقف في القدر الذي تعارضا فيه والرجوع
الى دليل اخر سواهما وهو قول القاضي وامام الحرمين
في كتبه الاصوليه لكنه في مسله تبيع اللحم بالحيوان
من النهايه قال يخص الظاهر بالقياس الجلي ان كان التاويل
لا ينبو عن النص بشرط ان يكون القياس صادرا من غير الاصل
الذي ورد فيه الظاهر لمعنى مستنبط منه يتضمن تخصيصه
وقصره على بعض المسميات وفي المسله مذهب سابع وهو انه
يرجح احدهما بغلبه الظن بحسب القوه والضعف فتاره يكون

العموم

العموم ارجح لظهور قصد العموم فيه ويكون القياس المعارض ض
قياس شبه مثلا فمثل هذا لا يشك في تقديم العموم عليه وتاره
يكون بالعكس فان تعادلا فالوقف وهذا هو اختيار الغزالي
وغيره من المحققين وقال ابن دقيق العيد انه مذهب جيد
تنبيه هذا الخلاف فيما اذا كان العام من الكتاب
والسنه متواترا فان كان خبر واحد جرى الخلاف
بالترتيب واولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقه قاطعه
هنا بالجواز وكلام القرافي يشير الى تصوير القياس بما اذا
كان اصله ثابتا بمتواتر فان كان ثابتا باخبار الاحاد كان
المنع من التخصيص به اقوى لضعف اصله ص وبالفحوى ش
اي بمفهوم الموافقه ومقتضى كلام المصنف وغيره الاتفا ق
فيه وبه صرح في شرح المختصر وهو ظاهر اذا قلنا دلالته
لفظيه فان جعلناها قياسيه فيتجه ان يكون على الخلاف
في المسله قبلها واولى هنا بالتخصيص لما قيل فيه انه من
قبيل اللفظ والظاهر انه يجوز قطعا وان قلنا دلالته معنويه
لانه اقوى دلاله من المنطوق على ثبوت الحكم اذ الحكم فيه اولى
بالثبوت ونفيه مع ثبوت حكم المنطوق يعود نقضا على
الغرض في الاكثر بخلاف نفي الحكم عن بعض المنطوق واثباته
في البعض تنبيه يستفاد من عطف المصنف هذه المسله

على ماسبق ان الفحوي ليست من باب القياس لكنه في باب
المفهوم نقل عن الشافعي انها قياسيه وقيل لفظيه وقياس
كونها قياسا مجي الخلاف في التخصيص بالقياس ص وكذا
دليل الخطاب في الارجح س اي مفهوم المخالفه ووجه
التخصيص به ان دلالته خاصه ولو قدم العموم عليه
بطلت دلالته جملة واذا خص به العموم عمل بالعموم فيما
عدا المفهوم وفي الدليلين اولى من الغا احدهما مثاله قوله مع اتفاق
صلى الله عليه وسلم الما لا ينجسه الا ما غلب على ريحه وطعمه
ولونه رواه بن ماجه فمفهوم قوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ
الما قلتين لم يحمل خبثا وكما في المتعه فان مفهوم قوله
تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضه ومتعوهن يقتضي ان لا متعه للممسوسه وقوله
وللمطلقات متاع يقتضي المتعه للممسوسه وللشافعي في ايجاب
المتعه لها قولان وهو يويد كلام بن السمعاني في
القواطع فانه يقتضي ان الخلاف قولان للشافعي قال
واظهرهما الجواز واختار غيره المنع لانه اضعف دلالة
من المنطوق لا محالة فكان التخصيص به تقديما للاضعف
على الاقوى وهو غير جايز والخلاف اذا قلنا انه حجة فان
قلنا ليس بحجه امتنع قطعا ص وبفعله عليه السلام

س اذا روي

س اذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لفظ عام في تحريم ثم فعل
بعضه كان ذلك تخصيصا للفظ العام الا ان تبين اختصاصه
بما فعله خلافا للكرخي قال بن السمعاني ولذلك لم يخصص النهي
عن استقبال القبله واستدبارها في التخلي باستدباره صلى الله
عليه وسلم بالمدينه الكعبه وقد خصت الصحابه قوله صلى الله عليه وسلم
في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامديه من غير
جلد هكذا ذكر الاصحاب وعندي ان هذا بالنسخ اشبه وقال بعضهم
صوره المسله ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم داخلا تحت ذلك
العموم كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد صلاه العصر ثم صح
عنه الصلوه بعده فتبين بهذا الفعل انه مخصص من ذلك العموم
فاما اذا لم يتناول خطابه الا امته فقط مثل لا تواصلوا ثم وجدناه
واصل فلا يكون تخصيصا له بل خصوصا به اذ لم يتناوله ذلك
العموم الا ان يقوم دليل بمساواته لامته في ذلك الحكم ص وتقريره
في الاصح س تقريره صلى الله عليه وسلم واحدا من امته على خلاف
مقتضى العموم تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الواحد ولما
في حق غيره فان تبين في ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه في
تلك العله وان لم يتبين فالمختار عند بن الحاجب انه لا يتعدى
الى غيره وخالفه المصنف في شرحه واختار التعميم وان لم يظهر
المعنى ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص ثم ان استوعبت الافراد

كلها فهو نسخ والا فتخصيص تنبيه لم يذكر التخصيص
بالاجماع مع انه مذكور في المختصر والمنهاج لان التخصيص
في الحقيقه بدليل الاجماع وكان في اصل المصنف هنا والاصح
ان مخالفه الامه يتضمن ناسخا ثم ضرب عليه والحقه بباب
النسخ وسنذكره هناك ان شا الله تعالى وكان قياسه هنا ان
يقول ان عمل الامه في بعض افراد العام بما خالفه يتضمن تخصيصا
ص وَأَنَّ عَطْفَ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ وَرُجُوعَ الضَّمِيرِ إِلَى الْبَعْضِ وَمَذْهَبَ
الرَّاوِي وَلَوْ صَحَابِيًّا وَذِكْرَ بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ لَا يُخَصِّصُ ش فيه
صور احدها عطف العام على الخاص لا يوجب تخصيص
العام كقوله تعالى واللاي يئسن من المحيض من نسايكم ان ارتبتم
فعدتهن ثلثه اشهر واللاي لم يحضن فكان هذا للمطلقات
ثم قال واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وهو عام
في المطلقات والمتوفى عنهن فلا يكون هذا العطف مخصصا
للعام كما لا يكون عطف الخاص على العام يوجب تخصيص العام
واعلم ان هذه المسله قل من ذكرها وقد وجدتها في كتاب
ابي بكر القفال الشاشي في الاصول ومثلها باية الطلاق الكريمه
اما عطف الخاص على العام فلا يوجب تخصيص العام عندنا
خلافا للحنفيه وقد سبقت في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل
مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده ويمكن ان يجري هذا الخلاف

في مسله

في مسله الكتاب لان الماخذ اشتراك المتعاطفين في الاحكام
الثابته اذا ذكر عاما ثم عقبه بضمير يختص ببعض ما يتناوله
لم يوجب ذلك تخصيص العام خلافا لامام الحرمين كقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثه قروء ثم قال
وبعولتهن احق بردهن في ذلك فان ذلك يختص بالرجعيات
فلا يوجب تخصيص التربص بهن بل يعم البائن والرجعيه
الثالثه مذهب الراوي سوا الصحابي وغيره لا يخصص
العموم الذي رواه خلافا للحنفيه والحنابله وقال
بعضهم يخص مطلقا وان كان غير صحابي لان المجتهد
المتبحر في الادله يجوز ان يطلع على حديث يدل على قراين
تدله على تخصيص ذلك العام كما في الصحابي ولنا ان العموم
حجه ومذهب الصحابي ليس بحجه فلا يجوز تخصيصه به
واذا ثبت هذا في الصحابي فغيره اولى للاتفاق على ان قوله
ليس بحجه والتخصيص بغير دليل لا يجوز واعلم ان ما صوربه
المصنف المسله هو الصحيح وبه صرح امام الحرمين لكن شرط
كون الراوي من الايمه ولم يذكر المصنف هذا القيد استغنا
بقوله مذهب وجعل الامدي وابن الحاجب موضوعها في
الصحابي يعمل بخلاف العام سوا كان هو الراوي للعام ام لا
لا في راوي الخبر مطلقا وقصره القرافي على مخالفه الصحابي

اذا كان راويا للعام والاولى اولى فان القايلين بان
مذهب الصحابي حجه يخصصون العموم به على خلاف فيه
وان لم يكن راويا ولهذا جعلهما سليم الرازي في التقريب
مسلتين احداهما التخصيص بقول الصحابي وخص الخلاف
فيه بما اذا لم ينتشر فان انتشر وانقرض العصر جاز التخصيص
به وفاقا لانه اما اجماع او حجه الثانيه ان يروي الصحابي
خبرا عاما ثم يصرفه الى الخصوص فلا يحمله عليه على القول
الجديد خلافا لابي حنيفه ومثل الماوردي المسله بحديث
الولوغ فان ابا هريره روى السبع وافتى بالثلث وبحديث
من بدل دينه فاقتلوه فان ابن عباس رواه وافتى بان المرتده
لا تقتل وهذا الثاني احسن لان الاول ليس من باب العموم
فان قيل فقد خص الشافعي تحريم الاحتكار بالاقوات لان
حديث من احتكر فهو خاطي رواه سعيد بن المسيب
وكان يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث
كان يحتكر رواه مسلم قلنا من ها هنا خرج بعضهم
قولا للشافعي ان مذهب الراوي يخصص العموم ولكن المعروف
عنه المنع وكانه استنبط من النص معنى يخصصه وراى
العله الاضرار فخصه بالاقوات وعضد ذلك بمذهب
الصحابي الرابعه اذا حكم على العام بحكم ثم افرد منه

فردا

سعيد بن المسيب كان يحتكر الزيت

فردا او حكم عليه بذلك الحكم بعينه فلا يكون ذلك تخصيصا
للعام اي حكما على باقي افراده نقيض ذلك مثاله قوله
ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاه مولاه ميمونه
هلا اخذتم اهابها فدبغتموه وقال ابو ثور التعبير بذلك
الفرد يدل بمفهومه على التخصيص وهذا ضعيف لانه مفهوم
لقب والشاة لقب وقد نازع في هذا بان الشاه لم تقع
في لفظ الشارع وليس هذا من ابي ثور قولا بمفهوم اللقب
كما يوهمه بعضهم لانه لا يعرف عنه القول به ولكنه جعل
ورود الخاص بعد تقدم العام قرينه في ان المراد بذلك
العام هذا الخاص ويجعل العام كالمطلق والخاص كالمقيد
وحينيذ فهو عنده من باب العام الذي اريد به الخصوص
فيتفطن لذلك ثم لا يخفى ان صوره المسله اذا كان الخاص
موافقا لحكم العام فان كان له مفهوم مخالفه فهي
مسله تخصيص العموم بالمفهوم وقد سبقت ص وان
العاده بترك بعض المامور تخصيص ان اقرها النبي
صلى الله عليه وسلم او الاجماع وقال الامام لا يقتصر على
المعتاد ولا على ما وراه بل نطرح له العاده السابقه
ص التخصيص بالعاده مما اختلف فيه نقل الامام الرازي
والامدي واتباعهما فذكر الامام ان العاده تخصص

وعكس الامدى. وبن الحاجب فمن الناس من اجراه علي ظاهره
ومنهم من حاول الجمع بينهما ظنا تواردهما علي محل
واحد والصواب ان للمسله صورتين احدهما وهي التي تكلم
فيها صاحب المحصول واتباعه ان يوجب النبي صلي الله
عليه وسلم او يحرم اشيا بلفظ عام ثم ترى من بعد العادة
جاريه بترك بعضها او بفعله فالمختار كما قال في
المحصول انه ان علم جريان العاده في زمن النبي صلي الله عليه وسلم
مع عدم منعه منها بتخصص والمخصص في الحقيقه تقريره
وان علم عدم جريانها لم تخصص الا ان يجمع فتخصص ويكون
المخصص هو الاجماع لا العادة وان جهل فلحتمالان الثانيه
وهي التي تكلم فيها الامدى وابن الحاجب ان تكون العادة
جارية قبل ورود العام بفعل معين كاكل طعام معين
مثلا ثم انه عليه السلام نهاهم عنه بلفظ يتناوله
كالوقال حرمت الربا في الطعام فهل يكون النهي مقتصرا
علي ذلك الطعام فقط ام يجرى علي عمومه ولا تاثير
للعادة فيه والحق الثاني وعندهم ان الذي جرت به
العاده الراجعه الي الفعل والي الفعل لم يكر ان يرجح فيه
العموم علي العاده مثل ان يحرم بيع الطعام بالطعام
وتكون العاده بيع البر فلا يخص عموم اللفظ بهذه العاده

الفعليه

الفعليه واما ما يرجع الي القول فمثل ان يكون اهل العرف
اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتيادا يسبق الذهن بسببه
الي ذلك الخاص فاذا اطلق اللفظ العام فتقوى بتنزيله علي
الخاص المعتاد لان الظاهر انه انما يدل باللفظ علي ما شاع
استعماله فيه لانه المتبادر الي الذهن ص وان نحو قضي
بالشفعه للجار لا يعم وفاقا للاكثر ش لان ما ذكره ليس لفظ
الرسول بل حكايه لفعله ويحتمل ان يكون قضا لجار كان
نصفه تختص بها وقد يتايد بقول الشافعي وقايع الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال وخالف بن
الحاجب فاختار انه يعم الجار مطلقا وانما ذكره الامدى
بحثا فاقامه بن الحاجب مذهبا وارتضاه وقال الشيخ في
شرح العنوان اختار بعض الفضلا عمومه نحو قضي بالشفعه
للجار بنا علي عداله الصحابي ومعرفته باللغه وموافقة
اللفظ مع وجوب ان تكون الروايه علي وفق السماع من غير
زياده ولا نقصان ومنهم من قال لا يعم لان الحجه في المحكي
ولا عموم للمحكي والحق التفصيل فان كان المحكي فعلا لو
شوهد لم يجز حمله علي العموم فلذلك وجه وان كان فعلا
لو حكي لكان دالا علي العموم فعبارة الصحابي عنه يجب
ان يكون مطابقه للمقول لما تقدم من معرفته وعدالته

تنبيهان الاول قد يتخيل ان هذه المسله مكرره مع قوله
في باب العموم ان الفعل المثبت ليس بعام وليس كذلك ولهذا
اطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اقسامه ثم
ذكر قضي بالشفعه للجار واختار انه يعم والفرق ان
الفعل لا صيغه له حتى يتمسك بعمومه بخلاف القضا والامر
والنهي فانه لا يصدر الا عن صيغه وقد يفهم الراوي منها
العموم فيرويه على ذلك الثاني ان هذا لا يختص بقضي
بل يجري في نحو نهى عن بيع الغرر ونكاح الشغار وامر بقتل
الكلاب كما قاله الغزالي وخالفه غيره وقطع هنا بالتعميم
لان امر ونهى عبارة عن انه وقع منه خطاب التكليف ولما
لم يذكر مامورا ولا منهيا علم ان المخاطب به الكل
ص مسله جواب السايل غير المستقل دونه تابع للسوال
في عمومه والمستقل الاخص جايز اذا امكنت معرفه المسكوت
والمساوي واضح ش لا اشكال في دعوى العموم فيما يذكره
الشارع من الصيغ السابقه ابتدا اما ما ذكره جوابا لسوال
سايل فلا يخلو اما ان يستقل بنفسه بدون السوال او لا
فان لم يستقل بحيث لا يصح الابتدا به فهو على حسب الجواب
ان كان عاما فهو عام وان كان خاصا فخاص حتى كان
السوال معاد فيه مثل ان يسال هل يتوضى بما البحر فيقول

نعم

نعم ولا خلاف فيه وان استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدا
لكان يفيد العموم فهو على ثلثة اقسام اما ان يكون اخص
من السوال او مساويا او اعم والاول الاخص مثل قولك من
جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب سوال
من افطر في نهار رمضان وهذا الجواب انما يجوز بثلث شرايط
احدها ان يكون فيما خرج الجواب تنبيه على ما لا يخرج
عنه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجه وثانيها
ان يكون السايل من اهل الاجتهاد والا لم يفد التنبيه
وثالثها ان لا يفوت وقت العمل بسبب اشتغال السايل
بالاجتهاد ليلا يلزم التكليف بما لا يطاق والاولان تمكن
فهمهما من قول المصنف اذا امكنت معرفة المسكوت وسكت
عن حكمه في العموم والخصوص وهو كحكم السوال في
ذلك لكن لا يسمى عاما وان كان السوال عاما لان الحكم في
غير محل التنصيص غير مستفاد من اللفظ بل من التنبيه قاله
الصفي الهندي والثاني المساوي ان يكون الجواب مساويا
للسوال وهو اما في العموم كما لو سيل عمن افطر في
نهار رمضان فقال من افطر في نهار رمضان فعليه ما على
المظاهر واما في الخصوص كما لو قلت ماذا يجب علي وقد
افطرت في رمضان فقيل يجب عليك كفارة الظهار وحكمه

ظاهر وحكي في المستصفي هنا عن الشافعي حمله علي العموم
وانه المراد بقوله ترك الاستفصال مع تعارض الاحتمال
يدل علي عموم الحكم ومثله بقول القايل افطر زيد في نهار
رمضان فقال يعتق رقبه او طلق بن عمر زوجته وهي
حايض فقال ليراجعها ص والعام علي سبب خاص معتبر
عمومه عند الاكثر س ورود العام علي سبب خاص لا يقدح
في عمومه فساول السبب وغيره لان العدول عن الخاص الذي
هو السبب الي محل العام دليل علي اراده العموم وهذا مذهب
الشافعي كما قاله القاضي ابو الطيب والماوردي وغيرهما
وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفيه واكثر الشافعيه
والمالكيه واحتج له الماوردي في كتاب اللعان بامرين
احدهما ان السبب قد كان موجودا ولا حكم ثم ورد
اللفظ فتعلق به الحكم وكان اعتبار ما وجد الحكم
بوجوده اولي من اعتبار ما لم يوجد الحكم بوجوده والثاني
ان تخصيص العموم انما يقع بما ينافي اللفظ ولا يقع بما يوافقه
والسبب موافق فلم يجز ان يكون مخصصا وعن المزني والقفال
انه يقتصر علي ما خرج عليه السبب وقال امام الحرمين انه
الذي صح عنده من مذهب الشافعي وقد انكر الامام فخر الدين
في المناقب ذلك وقال معاذ الله ان يصح هذا النقل عنه كيف

وكثير

وكثير من الايات نزلت في اسباب خاصه ثم لم يقل الشافعي
يقصرها علي تلك الاسباب وفي المسله مذهب ثالث ان
كان الشارع ذكر السبب في الحكم اقتضي تخصيصه به وان
لم يكن السبب الا في كلام السايل فالجواب علي عمومه حكاه
بن القطان في كتابه عن ابن ابي هريره تنبيه لا فرق
في هذا القسم بين ان يكون السبب سوالا او لا فلهذا اصرح المصنف
بذكر السبب وقطعه عما قبله ص فان كانت قرينه
التعميم فاجدر س محل الخلاف حيث لا قرينه تدل
علي قصره علي السبب او تعميم فان كانت قرينه تقتضي
التعميم فاجدر بالتعميم مثال التعميم قوله تعالى والسارق
والسارقه والسبب رجل سرق رداء صفوان فالاتيان بالسارقه
معه قرينه تدل علي عدم الاقتصار علي المعهود ومثال القرينه
القاصره له علي السبب تخصيص الشافعي النهي عن قتل النسا
والصبيان بالحربيات لخروجه علي سبب وهو انه صلى الله
عليه وسلم مر بامراة مقتوله في بعض غزواته فقال لم قتلت
وهي لا تقاتل ونهى عن قتل النسا والصبيان فعلم انه اراد
به الحربيات وتخلص بذلك عن استدلال ابي حنيفه به
علي امتناع قتل المرتده فلم يعمل الشافعي بعموم هذا الخبر
وقصره علي سببه مع ان العبره عنده بعموم اللفظ لكن

لما عارضه قوله من بدل دينه فاقتلوه ولم يكن
بد من تخصيص احدهما بالاخر فوجب تخصيص الوارد على
سببه وحمل الاخر على عمومه لان السبب من امارات
التخصيص قاله الماوردي في الحاوي ومن هنا قال ابن
دقيق العيد ينبغي ان يفرق بين سبب لا يقتضي السياق
التخصيص به وبين سبب يقتضي السياق والقرائن التخصيص
به فان كان من الثاني فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق
والقراين اوبه تبين مقصود الكلام وبه يرشد الي
بيان المجملات وتعيين المحتملات و وهم ماخذ الخطاب
ص وصورة السبب قطعية الدخول عند الاكثر فلا تخص
بالاجتهاد و قال الشيخ الامام ظنية قال ويقرب منها
خاص في القران تلاه في الرسم عام للمناسبة ش العام
اذا ورد على سبب فصورة السبب هل هي قطعية الدخول
حتى لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد بخلاف ما زاد عليه
فانه يجوز تخصيصه به او كغيرها من الافراد فالجمهور
على الاول وربما ادعي فيه الاجماع لان العام يدل عليه
بطريقين وعن ابي حنيفة الثاني وانه يجوز اخراج
السبب من العموم استنباطا من مصيره الي ان الولد يلحق
بالفراش في الحرة دون الامة وان كان حديث ابن زمعة

انما

انما ورد في الامة والحق ان السبب لا يكون قرينة في القطع
بالدخول وهذا لانه يجوز ان يصير اللفظ نصا صريحا
في بعض مسمياته لقرينة خارجة تتصل به بالنسبة
اليه وهو صار نصا فيه لقرينة الورود فيه لا من حيث
الوضع ودلالة العام اما ان تتخذ بالنسبة الي مسمياته من
حيث الوضع لا غير فلا منافاة بين كونه نصا صريحا
في محل الورود وبين كونه عاما والي هذا ذهب الشيخ
الامام فقال القطع بالدخول ينبغي ان يكون محله اذا
دلت قراين حالية او مقالية على ذلك او على ان اللفظ
العام يشمله بطريق الوضع لا محالة والا فقد ينازع الخصم
في دخوله وضعا تحت اللفظ العام ويدعي انه يقصد المتكلم
بالعام اخراج السبب وبيان انه ليس داخلا في الحكم فان
للحنفية ان يقولوا في حديث عبد بن زمعة ان قوله صلى
الله عليه وسلم الولد للفراش وان ورد في الامة فهو وارد لبيان
حكمه اما بالثبوت او بالانتفا فاذا ثبت ان الفراش هي
الزوجة لانها التي يتخذ لها الفراش غالبا وقال الولد للفراش
كان فيه حصر ان الولد للحرة ومقتضى ذلك لا يكون
للامة وكان فيه بيان الحكمين جميعا نفي السبب عن السبب
واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به انه لابد

من بيان حكم السبب اما كونه يقطع بدخوله في ذلك او
خروجه عنه فلا يدل على تعيين واحد منها قال وجميع
ما تقدم في السبب وبقيه الافراد التي دل اللفظ العام
بالوضع عليها وبين ذينك الشيئين رتبة متوسطه فقول
قد تنزل الايات على الاسباب الخاصه وتوضع كل واحده
منها ما يناسبها من الاية رعايه لنظم القران وحسن
اتساقه فذلك الذي وضعت معه الايه النازله على
سبب خاص للمناسبه اذا كان مسوقا لما نزل في معنى ع
يدخل تحت ذلك اللفظ العام او كان من جمله الافراد الدا
وضعت تحت اللفظ العام فدلاله اللفظ عليه يحتمل ان يقال
انه كالسبب فلا يخرج ويكون مرادا من الايه قطعا ويحتمل
ان يقال انه لا ينتهي في القوه الي ذلك لانه قد يراد غيره
ويكون المناسبه لتشبهه به والحق ان ذلك رتبة متوسطه
دون السبب وفوق العموم المجرد مثاله قوله تعالى ان
الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها فان مناسبتها
لما قبلها وهي قوله الم تر الي الذين اوتوا نصيبا من
الكتاب يومنون بالجبت والطاغوت ويقولون
للذين كفروا هولا اهدي من الذين امنوا سبيلا ان
ذلك اشاره الي كعب بن الاشرف كان قدم مكه وشاهد

قتلى

قتلى بدر وحرض الكفار على الاخذ بثارهم فسالوه من
اهدي سبيلا فقال انتم كذبا منه وضلاله فنزلت الايه
في حقه وحق من شاركه في تلك المقاله وهم اهل كتاب
يجدون عندهم في كتابهم بعث النبي صلى الله عليه وسلم وصفته
وقد اخذت عليهم المواثيق ان لا يكتموا ذلك وان ينصروه
وكان امانه لازمه فلم يودوها وخانوا فيها وذلك تناسب
الامر بالامانه تنبيه لا ينبغي ذكر هذه المسله في العام
المخصوص عند من اعتبر السبب لانه من النوع الذي اريد
به الخصوص وقد سبق الفرق بينهما ص مسله ان تاخر
الخاص عن العمل نسخ العام والاخص وقيل ان تقارنا تعارضا
في قدر الخاص كالنصين وقالت الحنفيه وامام الحرمين
العام المتاخر ناسخ فان جهل فالوقف والتساقط ص هذه
المسله في بنا العام على الخاص ان وجد نصان متنافيان
احدهما عام والاخر خاص فاما ان يعلم تاريخهما اولا
فان علم فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر او تقارنهما
فان علم المتاخر فاما ان يتاخر عن وقت العمل اولا فهذه اقسام
الاول ان يكون الخاص متاخرا عن وقت العمل بالعام فهنا
يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله العام بلا خلاف
ولا يمكن حمله علي التخصيص لان تاخير بيانه عن وقت العمل

ممتنع وقول المصنف نسخ العام اي الفرد الذي تناوله
العام والا فلا خلاف انه يعمل بالعام دون وقت العمل
به ممن منع تاخير بيان التخصيص كالمعتزله احال
المسله ومن جوز اختلفوا فالاكثرون ان الخاص يكون
مخصصا للعام لانه وان جاز ان يكون ناسخا لذلك
القدر منه لكن التخصيص اقل مفسده وعن الحنفيه
ان الخاص اذا تاخر عن العام بحيث يتخلل بينهما زمان يتمكن
المكلف به من العمل والاعتقاد بمقتضى العام كان
الخاص ناسخا الثالث ان يتاخر العام عن وقت العمل
بالخاص فههنا يبنى العام على الخاص عندنا وذهب بعض
الحنفيه الي ان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم الرابع
ان يتاخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل
وقت العمل به فكالذي قبله وان علم مقارنتهما فالخاص
تخصيص العام واما ان يكون العام مقارنا للخاص نحو
لا زكاة فيما دون خمسه اوسق فلذلك وحكى في
المحصول انهما يتعارضان في القدر الذي تناوله الخاص
وعزاه بن السمعاني للقاضي ابي بكر وهو سهو بنقل الشيخ ابي
حامد وغيره الاجماع علي تقديم الخاص واما اذا لم يعلم
تاريخهما فعندنا يبنى العام على الخاص وعند ابي حنيفه

يتوقف

٤
او يرجع

يتوقف الي ظهور التاريخ او الترجيح الي غيرهما الي هذه الاقسام
كلها اشار المصنف بقوله والاخص اي يقضى
بالخاص على العام تاخر العام وتقدم الخاص او عكسه او تقاربا
وعلم التقديم او تقاربا وجهل ولما كان خلاف التعارض
عند المقارنه غريبا صرح به وقوله فان جهل من تمام قول
الحنفيه فيفطن له وبن الحاجب اقتصر علي حكايه التساقط
عنهم وصاحب البديع علي الوقف فلهذا جمع المصنف بينهما
وهما متقاربان زاد في البديع ويوخر المحرم احتياطا ص
وان كان عاما من وجه فالترجيح وقالت الحنفيه المتاخر
ناسخ ش اذا تعارض خطابان احدهما خاص من وجه عام
من وجه اخر والاخر عام من وجه خاص من وجه وتنافيا
في الحكم الذي اشتملا عليها فيصار الي الترجيح ومثاله قوله صلى الله
عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه عن قتل النسا فان
الاول خاص في المرتدين عام في النسا والرجال والثاني
خاص في النسا عام في الحربيات والمرتدات قال الشيخ تقي
الدين في شرح الالمام وكان مرادهم الترجيح العام الذي
لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وساير الامور
الخارجيه عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان
صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في هذه المسله ان احدهما اذا

دخله تخصيص مجمع عليه فهو اولي بالتخصيص وكذا اذا كان
احدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح علي ماكان عمومه اتفاقيا
وعلم من اطلاق المصنف انه لا فرق في هذا القسم بين ان يعلم
تقدم احدهما علي الاخر او مقارنتهما وهو كذلك وما حكاه
عن الحنفيه من المتاخر هو الناسخ فهو قياس ما سبق عنهم في
التي قبلها لكن لم اجده صريحا في هذه المسله ص المطلق
والمقيد المطلق الدال علي الماهيه بلا قيد وزعم الامدي
وابن الحاجب دلالته علي الوحده الشايعه توهماه النكره
ومن ثم قالا الامر بمطلق الماهيه امر بجزئي فليس بشي وقيل
بكل جزئي وقيل اذن فيه ش المراد بالدال علي الماهيه بلا
قيد من حيث هي من غير اعتبار عارض من عوارضها كقولنا
الرجل خير من المراه فخرج بقوله بلا قيد المعرفه والنكره
اما المعرفه فلانها تدل علي الحقيقه مع وحده معينة
كزيد واما النكره فلانها تدل عليها مع وحده غير معينه
كرجل وظهر بهذا الفرق بين المطلق والنكره وقيل لا فرق
بينهما وبه صرح الامدي وقال النكره المطلق في سياق الاثبات
وتابعه ابن الحاجب فقال المطلق ما دل علي شايع في جنسه
وقوله شايع اي لا يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على
كثيرين وقوله في جنسه اي له افراد تماثله ولهذا يتناول

الدال

الدال علي الماهيه من حيث هي والدال على واحد غير معين
وهي النكره لانها ايضا لفظ دال علي شايع في جنسه وقول
المصنف توهماه النكره ممنوع بل تحققاه وما صنعاه خير
مما صنعه المصنف ولا شك ان مفهوم الماهيه بلا قيد ومفهومها
مع قيد الوحده متغايران لا يخفي علي ابن الحاجب ولا غيره
ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما في تعلق التكليف بهما
فان التكليف لا يتعلق الا بالموجود في الخارج والمطلق
الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج لان
المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الاحاد ووجوده في
ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته اليه
فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين وذلك هو
مفهوم النكره والاصولي انما يتكلم فيما يقع به التكليف
فلهذا فسره بالمعين واما الاعتبارات العقليه كما فعله المصنف
فلا تكليف بها اذ لا وجود لها في الخارج لان المكلف به
يجب ايقاعه والاتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا
يمكن فلا يكلف به ولهذا ذكر صاحب البديع من الحنفيه
المطلق كما ذكره ابن الحاجب مع قوله فيما بعد لان الحق
تفسير المطلق بالماهيه من حيث هي والحاصل ان الماهيه
من حيث هي لا يمكن ان توجد في الخارج الا في ضمن الجزيات

فعند ورود الامر بها يكون المطلوب جزييا من جزياتها
لانها تصير مطلوبة بالقصد الاول فورود الامر بها
نفسها الدلالته عليها بالمطابقة ويصير فيرا من القيود
الموجبة لجزيتها مقصودا بالقصد الثاني لتوقف وجودها
عليه فيوول الحال الى ان يكون المطلوب بها جزييا من جزياتها فيورد
الامر باللفظ الدال علي الماهية عند استعماله في التكاليف
الي الدلالة علي جزيي وهو النكره فلا يبقى فرق بينهما في التكاليف
فلهذا صح تسميه كل منهما بالمطلق وتفسير المطلق بكل
واحد منهما وقوله ومن ثم اي ولاجل هذا التاصيل قال
الامدي وابن الحاجب ان الامر بمطلق الماهية امر بجزيي من
جزييات الماهيه لا بالكلي المشترك فاذا قيل اضرب من غير
تعيين فالمطلوب الفعل الجزيي الممكن المطابق للماهيه الكليه
المشتركه لان الماهيه هي المطلوبه لان الماهيه الكليه
يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب قال المصنف
وليس بشي يعني لانا نفرق بين الماهيه بشرط شي وبشرط لا شي
ولا بشرط واذا فرقت بينهما علمت ان المطلوب الماهيه من
حيث هي لا بقيد الجزييه ولا بقيد الكليه ولا يلزم من عدم
اعتبار الاخر تبارها غير مستحيل بل موجود في الجزييات وذهب
الامام فخر الدين الي انه امر بالماهيه المشتركه بين الافراد

لاجزي

لا بجزيي معين وهو ما حكاه ابو المناقب الزنجاني عن مذهب
الشافعي وان الاول مذهب ابي حنيفه والحق ان الماهيه
من حيث هي لا تستلزم التعدد ولا الوحده بل هي صالحه
لان تعرضها كل واحد منهما ووجه ما اشار اليه المصنف
من بناء هذه المسله علي هذا الاصل ان من قال الامر بمطلق
الماهيه امر بواحد من جزياته فالمطلق عنده عباره
عن الماهيه من حيث هي فالمطلق عنده عبارة واستعمالها
في الاصول لكونها هي المراده منه وقوله وقيل اذن فيه
اشاره الى احتمال ابداه الصفي الهندي في باب القياس في
الكلام علي قوله تعالى فاعتبروا وحيث اعترض الخصم
بان الدال على الكلي لا يدل علي الجزيي فلا يلزم الامر بالقياس
الذي هو جزيي الكلي الذي هو مطلق الاعتبار قال الهندي
ويمكن ان يجاب بان الامر بالماهيه الكليه وان لم
يقتض الامر بجزياتها لكن يقتضي تخيير المكلف في الاتيان
بكل واحد من تلك الجزييات بدلا عن الاخر عند عدم
القرينه المعينه لواحد منها او لجميعها ثم التخيير بينها
يقتضي جواز فعل كل واحد منها مسله المطلق
والمقيد كالعام والخاص وزياده انهما ان اتحد حكمهما
وموجبهما وكانا مثبتين وتاخر القيد عن وقت العمل

بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وقيل المقيد ناسخ ان
تاخر وقيل يحمل المقيد على المطلق ش ما سبق في مسايل الخاص
والعام من متفق عليه ومختلف فيه يجري في المطلق والمقيد
ويزيد مسالة في حمل المطلق على المقيد فلا يخلو اما ان يختلف
حكمهما او لا فلا يخلو اما ان يتحد موجبهما اي سببهما او لا فان
اتحد موجبهما فلا يخلو اما ان يكونا مثبتين او منفيين او
احدهما مثبتا والاخر منفيا القسم الاول ان يكونا ه
مثبتين بان يذكر الرقبه مطلقه في كفاره القتل وتقييد
بالايمان في كفاره القتل ايضا فان تاخر المقيد عن وقت العمل ه
بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد ففيه ثلثه مذاهب
اصحها حمل المطلق عليه جمعا بين الدليلين ويكون المقيد
بيانا للمطلق اي يكون المراد بالمطلق المقيد لا نسخا له سوا
تقدمه المطلق او تاخر والثاني انه يحمل المطلق على المقيد
ويكون المقيد ناسخا للمطلق ان تاخر المقيد والثالث انه
يحمل المقيد على المطلق سوا تقدم او تاخر وحاصله انهما مسالتان
حمل المطلق على المقيد فيه قولان والثانيه اذا قلنا
يحمل فهل هو بيان او نسخ قولان والاصح الاول واعلم ان
جماعة نقلوا الاتفاق في هذا القسم على حمل المطلق على المقيد
منهم القاضي ابو بكر وليس الامر كذلك وذكر ابن السمعاني

في القواطع ان الحنفيه اتفقوا على انه لا يحمل اذا اختلف السبب
واختلفوا اذا اتفق السبب فقال بعضهم يحمل المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده ح اذا اختلف السبب ومنهم من قال يحمل
المطلق على المقيد في هذه الصوره انتهى وذكر الطرطوشي
من المالكيه ان اصحابه اختلفوا في حمل المطلق على المقيد
في هذه الصوره مع اتحاد السبب والحكم كاطلاق المسح
في قوله يمسح المسافر ثلثه ايام وتقييده بقوله اذا تطهر
فلبس ص وان كانا منفيين فقابل المفهوم تقييد به
وهي خاص وعام ش القسم الثاني ان يكونا منفيين نحو
لا يعتق مكاتبا ولا يعتق مكاتبا كافرا فمن خصص
بالمفهوم لا بد ان يقيد المكاتب بمفهوم قوله مكاتبا كافرا
وهو من باب تخصيص العام لكونه في سياق النفي
لا يقيد المطلق واما من لا يقول بالمفهوم فلا يعتق المكا
اصلا ويعمل بمقتضى الاطلاق ولا يخصه بالنهي المقيد لانه
بعض ما دخل تحته هذا حاصل مراد المصنف وفيه
تنبيه على ان جعل ابن الحاجب لهذا من باب المطلق والمقيد
معترض وكلام ابن دقيق العيد يخالفه فانه قال في
قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وهو
يبول انه يقتضي تقييد النهي بحاله البول وورد روايه

اخري في النهي عن مسه باليمين مطلقا من غير تقييد بحالة
البول فمن الناس من اخذ بهذا المطلق وقد يسبق الي
الفهم ان العام محمول علي الخاص ويخص النهي بهذه الحاله
وفيه بحث لان هذا يتجه في باب الامر والاثبات فانا
لو جعلنا الحكم للمطلق او للعام في صوره الاطلاق والعموم
كان فيه اخلال باللفظ الدال علي طلب القيد وقد تناوله
الامر وذلك غير جايز واما في باب النهي فانا اذا جعلنا
الحكم للمقيد اخللنا بمقتضي اللفظ المطلق مع تناول
النهي له وذلك غير سايغ وهذا كله بعد النظر في تقدم
المفهوم علي ظاهر العموم ص وان كان احدهما امرا
والاخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفه س الثالث
ان يكون احدهما مثبتا والاخر منفيا مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبه ويقول لا تملك رقبه كافره فانه يقيد
المطلق بنفي الكفر لاستحاله اعتاق الرقبه الكافره
مع عدم تملكها والحمل هنا ضروري لذلك لا من اجل
ان المطلق فيها محمول علي المقيد ولهذا قال المصنف
مقيد بضد الصفه ص وان اختلف السبب فقال ابو
حنيفه لا يحمل وقيل يحمل لفظا وقال الشافعي قياسا
س ما سبق جميعه عند اتحاد سبب الحكمين فان اختلفا

كاطلاق

كاطلاق الرقبه في كفاره الظهار وتقييدها بالايمان ن
في القتل فهي محل الخلاف فقال ابو حنيفه لا يحمل عليه اصلا
والا يلزم رفع ما اقتضاه المطلق باي صوره كانت
فيكون نسخا والقياس لا يكون نسخا وذهب المعظم
الي انه يحمل المطلق علي المقيد ثم اختلفوا اهل يحمل الموجب
اللفظ ولا يتوقف علي جامع او لا بد من دليل من قياس او
غيره كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره والاول
هو الذي عليه جمهور اصحابنا وقال الماوردي والروياني
في باب القضا انه ظاهر مذهب الشافعي واما المصنف
فتابع الامدي في نسبة الثاني الي الشافعي والاقرب
الاول فان اصحاب الشافعي اعرف بمذهبه وقد حكي
سليم الرازي في التقريب انه ظاهر كلام الشافعي
وظهر ان في حكاية المصنف لهذا المذهب امرين احدهما
ما ذكرناه والثاني تخصيص الحمل بالقياس وهو فيه
متابع لابن الحاجب مع ان القايل بانه لا يحمل بنفس اللفظ
يقول لا بد من دليل اما قياس او غيره علي ما سبق
ولا يخصه بالقياس ص وان اتحد الموجب واختلف
حكمها فعلى الخلاف س كذا قاله القاضي
ابو بكر بن العربي في كتابه المسمي بالمحصول

ومثله باية الوضوء فانه قيد فيها غسل اليدين الي المرفقين
واطلق في التيمم الايدي والسبب واحد وهو الحدث
وبن الحاجب قال ان اختلف حكمهما مثل اكس ثوبا
واطعم طعاما نفيسا فلا يحمل احدهما علي الاخر بوجه
اتفاقا اي يستوي اتحد السببا واختلف وقال والد
المصنف واوما غيره الي المخالفه فقال ينبغي ان يكون
الثوب نفيسا كالطعام ويشهد لجريان الخلاف وهو
ماذكره الباجي في الفصول وغيره من اختلاف قولي الشافعي
في ان القايل اذا لم يقدر علي الصيام هل يجب عليه الاطعام
حملا لكفاره القتل علي كفاره الظهار كما قيدنا الرقبه
المطلقه بالايمان حملا لها علي الايه المقيده والاصح المنع
لان ايه القتل لم يتعرض الا للاعتاق والصيام فلا يلحق
بها خصله ثالثه وانما اعتبرنا الايمان لان الرقبه مذكوره
في الاثنين وان اطلقت احداها واما الاطعام فمسكوت
عنه من اصله والسكوت لا يحمل علي المذكور ص والقيد
بمتنافيين يستغني عنهما ان لم يكن اولي باحدهما
قياسا ش ماسبق جميعه فيما اذا قيد في موضع واطلق
في اخر فاما اذا اطلق في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين
متنافيين فمن قال بالحمل لفظا قال ببقي المطلق علي اطلاقه

ان ليس

خال م

ان ليس التقييد باحدهما اولي ومن قال بالحمل قياسا حمله علي ما
حمله عليه اولي فان لم يكن قياس رجع الي اصل الاطلاق
وبهذا يندفع اعتراض الحنفيه حيث قالوا لم قلتم لا
يشترط التتابع في قضا رمضان مع كونه ورد مطلقا
في قوله من ايام اخر ولم تحملوه علي القتل ولا علي صوم
م الظهار وكذا صوم كفاره اليمين لم تحملوه علي الصوم
في كفاره القتل والظهار فان الا ظهر عندكم جواز
التفريق فيه لانا نقول هذا الحمل قد تجاذبه اصلان
اعني صوم المتعه حيث نص فيه علي التفريق وصوم
خر الظهار حيث نص فيه علي التتابع فلم يمكن الحاقه بالا
فتركناه علي حاله والكلام في مطلق له مقيد واحد
ونازع بعض الحنفيه في كون صوم التمتع مقيدا بالتفريق
وانما لم يجز قبل يوم النحر لانه مضاف الي وقت الرجوع
بحرف اذا في قوله وسبعه اذا رجعتم سلمناه لكن
ليس هو الكل بل في بعض اجزايه قال الاصحاب ويجب
بقاؤه من المقيدين علي تقييده واما حمله علي تقييد
صاحبه فسنذكر فيه فان تنافي الجمع بينهما كصوم الظهار
مع صوم التمتع لم يحمل احدهما علي الاخر وان لم يتنافيا
ففي حمله من غير دليل وجهان فان حملناه صار كل منهما

مفيدا ابا العيدين معا قاله الروياني والماوردي في باب
القضا قالا وعلي هذا يجوز حمل المطلق ايضا علي المعدين
ويصير كل من الكلامين مفيدا بشرطين ص الظاهر
والموول ٥ الظاهر ما دل دلاله ظنيه س الظاهر
لغه الواضح واصطلاحا ما دل علي معني دلاله ظنيه اما
بالوضع اللغوي كالاسد او العرفي كالغايط فقوله
ما دل جنس وقوله ظنيه احترازا علي النص فانه يدل
دلاله قطعيه وهذا التعريف اعم مما ذكره المصنف
في باب المنطوق والمفهوم حيث قال ظاهر ان احتمل
مرجوحا كالاسد فان المراد هنا ما يفيد معني سوا
افاد معه معني اخر افاده مرجوحه او لم يفده ص
والتاويل حمل الظاهر علي المحتمل المرجوح فان حمله لدليل
فصحيح او لما يظن دليلا ففاسد او لا لشي فلعب لا تاويل
س التاويل لغه من ال يوول اي رجع يرجع واصطلاحا
ما ذكره فقوله حمل الظاهر خروج حمل النص علي معناه
وحمل المشترك علي احد معنييه فلا يسمي تاويلا وقوله
علي المحتمل اخرج حمل الظاهر علي ما لا يحتمله وقوله المرجوح
احترازا عن حمل الظاهر علي معناه الراجح فلا يسمي تاويلا
ويخرج به حمل اللفظ علي مدلوله الظاهر المرجوح والمحتمل

معا

معا فلا يسمي تاويلا وهذا التعريف يشمل الصحيح
والفاسد فان حمل الدليل يصيره راجحا فصحيح سوا
كان ذلك الدليل قطعيا او لما يظن دليلا وليس
كذلك ففاسد او لا لشي فلعب لا تاويل ص ومن البعيد
تاويل امسك علي ابتدي س التاويل قد يكون قريبا فيترجح
بادني مرجح وقد يكون بعيدا يحتاج للاقوى وقد يكون
متعذرا فيرد وقد جرت عاده الاصوليين بذكر ضروب
من التاويلات هنا ليتميز الصحيح عن الفاسد ليقاس
عليها غيرها والقصد بها التمرس والتدريب للرياضة
نحو مسايل العويص في الفرايض فمن البعيد تاويل الحنفيه
قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمه وقد اسلم علي عشر
امسك اربعا وفارق سايرهن فانهم حملوا امسك علي
ابتدي النكاح في اربع منهن ووجه بعده انه لم
ينقل تجديد لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام
الكفار المتزوجين ص وستين مسكينا علي ستين مدا
س من البعيد ايضا قولهم في قوله تعالى فاطعام ستين
مسكينا اي اطعام طعام ستين لان القصد دفع
الحاجه وحاجه ستين مسكينا في يوم واحد كحاجة
واحد في ستين يوما فجعلوا المعدوم وهو طعام

مذكور ليصح كونه مفعولا لاطعام وجعلوا ستين
مسكينا عددا مع صلاحه لان يكون مفعولا لاطعام
ثم هذه العله رافعه لاعتبار العدد الذي هو حكم
الاصل وكانت مبطله له ولا يجوز ان يستنبط من
النص معنى يعكر على اصله بالابطال ولان في العدد
فايده وهو ان دعا وهم اقرب الى الاجابه فلا يجوز
الغاوها ص وايما امراة نكحت نفسها على الصغيره
والامه والمكاتبه ش اي حملوا المراه في الحديث
على ذلك ووجه بعده ان الصغيره ليست بامراة
في حكم اللسان كما ليس الصبي رجلا والزموا سقوط
التاويل على مذهبهم فان الصغيره لو زوجت نفسها
فالعقد عندهم صحيح موقوف نفاده على اجازه الولي
ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على الامه فالزموا
بطلانه بقوله فلها المهر ومهر الامة لا يجب لها بل
لسيدها ففروا من ذلك وقالوا هو محمول على المكاتبة
فقيل لهم هو باطل ايضا والقياس وان قوى هنا في
نفسه لكون دلاله العام قويه لانه قال اي وهي كلمه
عامه واكدها بكلمه ما فبعد الاسان بهذه الصيغه
الموكده مع اراده صوا … ارده فيما بين المسايل

لا خطر

لا خطر بالبال وهذا التقرير يظهر لك حسن جمع المصنف بين
هذه الثلثه وايرادها على هذا الترتيب وهو فيه متبع لابن
الحاجب وقد غفل عنه شراحه ص ولا صيام لمن لم يبيت
على القضا والندب ش لما ثبت عندهم من صحه الصيام بنية
من النهار فجعلوه كاللغز او حملوه على النادر مع اشتماله
على صيغه العموم ص وذكاة الجنين ذكاة امه على
التشبيه ش عند الحنفيه تجب ذكاة الجنين وعند الشافعي
ان ذكاة امه تغني عن ذكاته ان لم يكن ذكاته والحديث
يروى برفع الذكاة ونصبها والرفع هو المعروف المحفوظ
وبه ينهض استدلال الشافعي ورواه الحنفيه بالنصب
وزعموا انه يدل لهم على كلا الروايتين ووجهوا النصب
بوجهين احدهما ان التقدير كذكاة امه حذف الكاف
فانتصب اي ذكوة كما تذكو امه وثانيهما انه اعمل فيه الذكاة
الاولى فانها مصدر وكانه قال فان ذكاه الجنين ذكاة
مثل ذكاة امه والخبر محذوف اي واجبه واما على
الرفع فلان التقدير مثل ذكاة امه وحاصله حمله على
بي التشبيه كما قاله المصنف وا[illegible] ابنا فهو رواية النصب
وقالوا المحفوظ في الروايه [illegible] فالرجل الحديث كالخطا
وغيره وهي تحتمل اوجها احسنها ذكاة الجنين خبر مقدم

وذكاة امه مبتدا والتقدير ذكاة ام الجنين ذكاة
له قالوا ولو كان كما قالت الحنفية لم يكن للجنين مزيه
وحقيقه الجنين ما كان في البطن وذبحه في البطن لا
يمكن فعلم انه ليس المراد انه يذكي كذكاة امه بل
ذكاة امه كافيه ويويده رواية البيهقي ذكاة
الجنين في ذكاة امه وفي رواية بذكاة واما
توجيه الحنفيه النصب فضعيف اما الاول وهو
تقدير النصب بحذف حرف الجر فقال ابن عمرون
ليس بشي لانه يلزم منه جواز قولك زيد عمرا اي
كعمرو واما الثاني فلان فيه حذف حرف الجر والاصل
خلافه بل رواية النصب ان صحت محموله على ان تقديره
وقت ذكاة امه ثم حذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه فانتصب على الظرف وهو يدل للشافعي
لان الثاني انما يكون وقتا للاول اذا اعني الفعل الثاني
عن الاول والا فمن المحال وقوع الذكاة الاولي في
وقت الثانيه وهذا التقدير للنصب اولي من تقديرهم
لوجهين احدهما عدم احتياجه للمحذوف وثانيهما
موافقته لرواية الرفع واما ما قالوه في تقدير الرفع
فساعدهم ابن جني على عادته وقال اذا حمل على ما قاله

ابو حنيفه

صح مذكي كذكاة

رواية ع

ابو حنيفه يكون المجاز وقع في الخبر وهو الكثير وكان
الحمل عليه اولي وهذا مردود كما قاله ابن عمرون لان سياق
الحديث وسوالهم تلقيه امر ناكله لم يكن لانهم شكوا ان ما
ادرك ذكاته وذكي من هذا الصنف الماكول يحل اكله وانما
سالوه عما يعدم فيه الذبح فوجب حمله علي ذلك ليكون الجواب
مطابقا للسوال ص وانما الصدقات علي بيان المصرف ش
اي دون ارادة استيعاب الاصناف بالعطا ولا اشكال ان
المقتصر علي الاعطا الصنف واحد معطل للتناول ص ومن
ملك ذا رحم علي الاصول والفروع ش هذا الحمل لبعض
الشافعيه ووجه بعده تعطيل لفظ العموم فانه بعد
ان ياتي النبي صلى الله عليه وسلم بالصيغه العامه ويريد به
الاب والابن مع ان له اسما اخر يعرف به وهو ابلغ في
التعريف كمن قال من دخل داري فله درهم ثم قال اردت
به الاب لا يستحسن فان قيل كيف جعل المصنف هذا بعيدا
وهو مذهبه فالجواب ان مذهبنا اختصاص العتق
بالاصول والفروع اما حمل الحديث فقال النسائي حديث
منكر وقال الترمذي لا يتابع حمزه عليه وهو خطا عند
اهل الحديث وكذا قال ابن عساكر والذي قضي عليه بالبعد
انما هو حمل الحديث علي خلاف ظاهره واما مقام الاحتجاج

به فامر اخر ولذلك ما قضي عليه بالبعد من تاويلات
الخصوم فانا بعده من قبل لفظه ولا يتكر ان يكون عليه
دليل من خارج الا ان تلك صناعة فقهيه وحظ
الاصولي ما ابداه ص والسارق يسرق البيضه علي الجدل
س هذا التاويل حكاه بن قتيبه عن يحيي بن اكثم قال
حضرت مجلسه فرايته تناول البيضه علي الجديد والجبل
علي حال الشفق ورايته يعجب به وهو باطل لان هذا
ليس موضع تكثير لما ياخذه السارق انما هو موضع
تعليل فانه لا يقال قبح الله فلانا عرض نفسه للضرب
في عقد جوهر انما يقال عرض يده في حلو رب او كبه
شعر قال وكان الحديث او ورد علي ظاهر الايه في
قطع القليل والكثير واراد بالبيضه بيضه الدجاج
ثم اعلمه الله بعد ان القطع لا يكون الا في ربع دينار
فصاعدا ص وبلال يشفع الاذان علي جعله شفعا
لاذان بن ام مكتوم المشهور ان الاذان مثني
كقوله امر بلال ان يشفع الاذان ونقل عن بعض
السلف افراده واول قوله يشفع اي يجعل اذانه شفعا
لاذان بن ام مكتوم وهو ضعيف لان بلالا كان ينادي
بليل وابن ام مكتوم يتاخر حتى يقال له اصبحت اصبحت

فكيف

فكيف يكون الاول شفعا للثاني وقد اعترض علي المصنف في
هذا المثال بان يشفع فعل مثبت لا عموم له وجوابه ان العموم في
المتعلق به وهو الاذان لتناوله لجميع كلماته ص المجمل
ما لم تتضح دلالته س انما قال ما ولم يقل لفظ ليشمل القول
والفعل وانما قال لم تتضح دلالته ولم يقل لم يرد المعني
احترازا عن المهمل اذ لا دلالة له وهذا له دلالة ولكن
غير واضحه ص فلا اجمال في ايه السرقه اي لا في اليد
ولا في القطع خلافا لبعض الحنفيه فان اليد للعضو الي
المنكب حقيقه واطلاقها هنا الي الكوع من اطلاق
الكل علي الجزء وقد دل عليه دليل وهو فعل النبي صلي
الله عليه وسلم والاجماع وذلك اولي من الاجمال المؤدي الي
التعطيل وانما القطع فابانه المفصل فهو ظاهر فيه بلا
اجمال ص ولا في نحو حرمت عليكم امهاتكم س اي انما وقع
فيه التحريم علي الاعيان لان المعقول فيه التصرف فيعم
جميع انواعه من العقد علي الام ووطيها وهذه المسله
مكرره سبقت في باب العموم في قوله وقد يعم اللفظ
عرفا كالفحوى وحرمت عليكم امهاتكم وانما اعادها لان
عاده الاصوليين يذكرون هنا الخلاف فيها عن الكرخي
واحتج عليه الشيخ ابو حامد بان الصحابه احتجوا بظاهر

هذه الايات في باب التحريم ولم يرجعوا لغيره وعلي
الاول فيكون من المجاز المنقول حتي صار حقيقه عرفيه
وقيل انه من باب الحذف بقرينه دلالة العقل علي ان
الاحكام الشرعيه انما يتعلق بافعال المكلفين دون
اعيانهم ولهذا عرفوا الحكم بانه الخطاب المتعلق
بفعل المكلف وذهب السرخسي وفخر الاسلام من الحنفيه
الي ان الحكم متعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعني
حرمة العين خروجها من ان يكون محلا شرعيا كما
ان الفعل خروج من الاعتبار شرعيا فلا ضروره الي
اعتبار الحذف او المجاز وايضا معني الحرمة المنع يعني
حرمة الفعل ان العبد ممنوع من اكتسابه وتحصيله
فالعبد ممنوع عنه وكذلك يقال لا تشرب هذا الما وهو
بين يديه ومعني حرمة العين منعه من التصرف فيها
فالعين ممنوعه والعبد ممنوع عنها وذلك كما اذا
صببت الما الذي بين يديه وهو ابلغ ص وامسحوا
برووسكم س اي لا اجمال فيها خلافا لبعض الحنفيه
بل هو حقيقه فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك
بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض وعزاه في
المحصول للشافعي ونقل ابن الحاجب عنه ثبوت

التبعيض بالعرف ص لا نكاح الا بولي س الصيغ الوارده في
الشرع لذوات واقعه كقوله لا نكاح الا بولي لا صلاه الا بفاتحة
الكتابة لا صيام لمن لم يبيت الصيام فيها فالجمهور علي
انها ليست بمجمله بنا علي القول بثبوت الحقايق الشرعيه
وان الشرعي مخصوص بالصحيح وانه محمول علي الشرعي دون
اللغوي وغيره من المجملات ومع ذلك لا وجه للاحتمال اذ
لا شك في انتفا الذوات وذهب القاضي ابو بكر وبعض المعتزله
الي انها مجمله بنا علي نفيه الحقايق الشرعيه وان الشرعي
للاعم من الصحيح والفاسد والقايلون بالاجمال اختلفوا
في سببه علي ثلثه مذاهب احدها كون اللفظ لم يرد
به نفي الوقوع اذ وقوعه مشاهد وانما اريد به امر
اخر لم يذكر وهو غير معلوم فكان مجملا الثاني
انها ظاهره في نفي الوجود ونفي الحكم فصار مجملا
الثالث انها متردده بين نفي الكمال ونفي الجواز وهذا
الذي صرح به القاضي في التقريب وزعم الماوردي
ان القاضي يقول بالوقف في هذه المسله قال وهو غير
مذهب الاجمال فيقول الحمل عندي نفي الاجزا ونفي الكمال
الا اكثر من ذلك حتي يعلم به دليل من احد الامرين
والقايل بالاجمال يقول انه مستغرق جميع الاشيا

فالتحق بالمجملات ص رفع عن امتي الخطا والنسيان ش ذهب
ابو الحسين وابو عبد الله البصريان الي انه مجمل لتردده
والجمهور علي خلافه لظهوره في المواخذه والعقاب
لكن هل ذلك بالعرف او باللغه جزم به بن الحاجب
بالاول وهو الذي قاله القاضي في التقريب تفريعا علي
ثبوت الاسما الشرعيه وذكر بن السمعاني الثاني
واعلم ان المصنف تقدم له في باب العموم نفي ان يكون
هذا عاما حيث قال لا المقتضي وهنا نفي ان يكون ذلك
مجملا وهو في هذا الاضطراب متابع لابن الحاجب
ص لا صلاه الا بفاتحة الكتاب ش هذه سبقت في لا نكاح
الا بولي فلا وجه للتكرار وقال بن دقيق العيد صار
بعض الاصوليين الي ان هذا اللفظ مجمل من حيث انه
يدل علي نفي الحقيقه وهي غير منتفيه فيحتاج الي
الاضمار ولا سبيل الي اضمار كل محتمل لوجهين ان
الاضمار انما احتيج اليه للضروره والضروره تندفع
باضمار فرد فلا حاجة الي اضمار اكثر منه وثانيهما
ان اضمار الكل قد يتناقض فان اضمار الكمال يقتضي
اثبات اصل الصحه ونفي الصحه معارضه واذا تعين
اضمار فرد فليس البعض اولي من البعض فتعين الاجمال

وجواب

وجواب هذا انا لا نسلم ان الحقيقه غير منتفيه وانما تكون
غير منتفيه لو حمل لفظ الصلوه علي غير عرف الشرع وكذلك
الصيام وغيره اما اذا حمل علي عرف الشرع فيكون منفيا حقيقه
ولا يحتاج الي الاضمار المودي الي الاجمال ولكن الفاظ الشرع
محموله علي عرفه لانه الغالب ولانه المحتاج اليه عنه فانه بعث
لبيان الشرعيات لا لبيان موضوعات اللغه ص لوضوح دلاله
الكل وخالف قوم ش هو راجع لجميع ما سبق من المسايل
وقد بينا وجه الظهور والخلاف فيها ص وانما الاجمال في
مثل القرو والنور والجسم ومثل المختار لتردده بين
الفاعل والمفعول ش الاجمال يكون تاره في المفرد وتاره في
المركب وللاول اسباب احدها ان يكون وضع لذلك
كالقرو للطهر والحيض والشفق علي الحمره والبياض وهذا
ذكره بن الحاجب وغيره لكن ذكر الامام تقي الدين في
شرح المقترح دقيقه الفرق بين المجمل والمشترك ان المجمل
يستدعي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبه الي الفهم سوا
وضع اللفظ لهما علي وجه الحقيقه او في احدهما مجاز
وفي الاخر حقيقه فالاجمال انما هو بالنسبه الي الفهم والمشترك
لا يكون الا باحتمالين متساويين بالنسبه الي الوضع لا
بالنسبه الي الفهم فلا يكون مجملا الا في ثانيهما صلاحيته

لمتماثلين بوجه وذلك كالنور للعقل ونور الشمس ثالثها
صلاحيته لمتماثلين وذلك كالجسم للسما والارض والرجل
لزيد وعمرو وهذا والذي قبله ذكره الغزالي رابعها
صلاحيته للفاعل والمفعول كالمختار يقول اخترت فلانا
فانا المختار وهو مختار قال العسكري ويتميز بحرف الجر
فتقول في الفاعل مختار لكذا وفي المفعول مختار من كذا
ص وقوله تعالى او يعفو ش الاجمال في التركيب له امثله
منها هذه الايه لتردد الذي بيده عقده النكاح بين الزوج والولي
ولذلك اختلف فيه فقال الشافعي بالاول ومالك بالثاني
وترجح قول الشافعي بانه المروي عن علي وابن عباس عالمي الصحابه
ولا يعرف لهما مخالف من الصحابه وانما المخالف الزهري
ومجاهد والحسن ثم هو جار علي القواعد فان الولي لا يجوز له
ان يعفو عن مال يتيمه بوجه من الوجوه وحمل المحتمل علي
موافقه القواعد الشرعيه اولي واعلم ان المصنف تابع
بن الحاجب في جعله هذا من الاجمال وهو منازع فيه علي
مذهبه لظهوره عند الشافعي في الزوج ومع ذلك لا اجمال
ص الا ما يتلى عليكم ش ومنها ان يكون موضوعا لجملة معلومة
الا انه دخلها استثنا بمجهول فيكون مقتضيا لاجمال جميعه
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه

مار

صار مجملا لما دخله الاستثنا ومثله قوله تعالى ولا تقتلوا
النفس التي حرم الله الا بالحق لما كان الحق مجملا صار ما نهى
عنه من القتل مجملا وقوله عليه الصلاه والسلام الصلح جايز
بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا ص وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون ش ومنها التردد بين العطف
والقطع كالواو في والراسخون ومن ثم جا الخلاف في جواز
الوقف على قوله الا الله وقد سبقت هذه المسله وهذا الجنس
ان يكون معدودا من اسباب الخلاف لا ان الاصح فيه الاجمال
لما سبق من ترجيح خلافه ص وقوله عليه السلام لا يمنع
احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره ش ومنها في مرجع
الضمير الي ما تقدم فان ضمير الجدار محتمل العود على نفسه
اى في جدار نفسه وعلي جاره اي في جدار جاره ولهذا
اختلف قول الشافعي في الجدار المختص باحد الجانبين
هل للاخر وضع الجذوع عليه والجديد المنع بنا علي الضمير
في جداره لصاحب الخشبه اي لا يمنعه الجار ان يضع خشبه
على جدار نفسه ورجح هذا بانه الاوفق للقاعده
النحويه في عود الضمير للاقرب ص وقوله زيد طبيب
ماهر ش ومنها في مرجع الصفه فان ماهرا قد يرجع الي
الطبيب وقد يرجع الي زيد ويتفاوت المعنى باعتبارهما

ص الثلاثه زوج وفرد س منها تردد اللفظ بين جميع الاجزا
وجميع الصفات نظرا الي اللفظ وان كان احدهما يتعين
من خارج كقولك الثلثه زوج وفرد فانه بالنظر الي دلاله
اللفظ لا يتعين احدهما وبالنظر الي صدق القايل يتعين
ان يكون المراد منه جميع الاجزا فان حمله علي جميع الصفات
او جميعها او جب كذبه ص والاصح وقوعه في الكتاب والسنه
س اي خلافا لداود قال الصيرفي ولا اعلم احدا اباه غيره
والدليل عليه ما سبق من الايات والاحاديث فايده هل
يكلف بالتزام شي قبل ورود البيان في لصاحب القواطع
قالوا ان التزام المجمل قبل بيانه واجب واختلف اصحابنا
في كيفيه التزامه قبل البيان علي قولين احدهما انا متعبدون
قبل البيان بالتزامه بعد البيان والثاني متعبدون قبل
البيان بالتزامه مجملا وبعد البيان بالتزامه مفسرا وهذا
الخلاف مما فات المصنف ذكره وهو قريب من الخلاف
السابق في العام هل يجب اعتقاد عمومه قبل ورود
المخصص ص وان المسمي الشرعي اوضح من اللغوي وقد
تقدم س اي فيحمل علي الشرعي الا ان يقوم دليل علي ارادة
اللغوي لاستقرا عرف الشرع غالبا في اطلاق لفظ الصلاه
والصوم وغيرهما لما ثبت له فيه عرف استعمال وقيل

يحمل

يحمل وبه قال القاضي قال الانباري وهو ساقط من مذهبه في
نفي الاسما الشرعيه اللهم الا ان يكون له قول اخر باثباتها
والا فالاجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال او يكون ذلك
تفريعا منه علي قول من يثبتها وهذا ضعيف فانه من اين له
الحكم عليهم بانهم يسوون بين النسبه الي المسميين وقوله
وقد تقدم اي في فصل الحقيقه والمجاز ص فان تعذر حقيقته
فيرد اليه بتجوز او مجمل او يحمل علي اللغوي اقوال س اذا
وردت لفظه لها مسمي لغوي ومسمي شرعي وتعذر الشرعي
حقيقه ولم يمكن الرد اليه الا بتجوز كقوله الطواف بالبيت
صلوه فانه لا يمكن حمله علي الصلاه الشرعيه حقيقه ورد الي
المجاز بحمله علي ان حكمه حكم الصلاه في الطهاره والستر
ونحوها لان عرف الشرع تعريف للاحكام فيرد كلامه الي
الشرعي ما امكن وقيل يحمل علي اللغوي حتي يقال المراد بالصلاه
الدعا وقيل مجمل لتردده بينهما ولم يحك ابن الحاجب فيه القول
بالحمل علي اللغوي ونظير المسله ايضا ان يتعذر الحمل علي اللغوي
كما يتعذر علي الشرعي فهل يرد الي الشرعي او يكون مجملا فيه هذا
الخلاف وعباره المصنف شامله لكل من الصورتين فان
قوله يتعذر اعم من الشرعي او اللغوي والغزالي ذكر الاولي ومثل
لها بالطواف بالبيت صلاه كما ذكرنا ويمكن ان يكون هذا مثالا

للثالثه وان الطواف ليس هو نفس الصلاه الشرعيه ولا اللغويه
فهل يرد الي الشرعيه او يكون مجملا ومثل الاولي بقوله صلى الله
عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعه قال فانه يحتمل ان يكون المراد
انه يسمى جماعه وانعقاد الجماعه وحصول فضيلتها
ص والمختار اللفظ المستعمل لمعنى تاره ولمعنيين ليس ذلك
المعنى احدهما مجمل فان كان احدهما فيعمل به ويوقف
الاخر س اذا امكن حمل كلام الشارع على ما يفيد معنيين
وحمله على ما يفيد معنى واحد وهو متردد بينهما فهو مجمل
وقيل يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد
وبين ما لا يفيد واختاره الامدي واطلق المسله تبعا للغزالي
وحمله المصنف على ما اذا كان المعنى الواحد ليس واحدا من
المعنيين فهذا لا يتجه خلاف في العمل بذلك المعنى بل يقطع
بكونه مجملا ولا يقال الحمل على ما يفيد معنيين اولى لكونه
اكثر فايده لانا نقول انما يتحقق هذا لو كان المعنى الواحد
احد المعنيين اما اذا لم يكن فهو قسيمه وفي العمل به دفع لاحد
محملي اللفظ بمجرد كون الاخر اكثر فايده وهذا لا يوجب
هذا فاما اذا كان المعنى الواحد احدهما اي احد المعنيين من
المحمل الاخر فيعمل به اي بالمعنى الواحد على كل حال ولا
يتجه فيه خلاف لانه ان كان هو تمام المراد باللفظ فلا

اشكال

اشكال والا فهو احد المرادين فلا مانع من العمل و توقف الاخر
ص البيان اخراج الشي من حيز الاشكال الي حيز التجلي س هذا
نقله بن السمعاني وغيره عن ابي بكر الصيرفي وزاد عنه امام
الحرمين وبن الحاجب والوضوح وانما اختاره المصنف لانه
اجاب عما اورده بن الحاجب عليه فان القاضي قال الجرح عنه
البيان ابدا وهو الظاهر من غير سبق اجمال واجاب
المصنف ان للصيرفي منع تسميته بيانا فان البيان الذي هو
فعل المبين انما يكون لما التبس واضحا ولان ما ورد ابتدا
افاد علما لم يكن حاصلا للسامع فهو قبل السماع لمن اشكل
عليه خطاب سبق وروده فاعترض عليه امام الحرمين بانه
تجوز بالحيز والمجاز لا يدخل في التعريف واجاب بان المجاز
الظاهر يجوز دخوله والا لم يسلم لهم تعريف ص وانما يجب
لمن اريد فهمه اتفاقا س لان الفهم شرط التكليف فان
لم يرد لم يجب ولهذا ذهب بعضهم الي انه لا يجب البيان
في الخبر وانما يجب في التكاليف التي يحتاج الي معرفتها للعلم
بها ص والاصح انه قد يكون بالفعل س بدليل انه عليه
الصلاه والسلام بين الصلاه والحج بالفعل وقال خذوا عني
مناسككم صلوا كما رايتموني اصلي وقيل يمتنع لانه يطول
فيتاخر البيان به مع امكان تعجيله ومحل الخلاف ما اذا

ورد مجمل ثم فعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له فيعلم بذلك انه
واقع منه على جهة البيان والا يلزم خلو المجمل عن البيان
وهو ممتنع اما اذا قال الفصد بما كلفتكم بهذه الاية ما افعله
ثم فعل فعلا فلا خلاف انه يكون بيانا قاله القاضي في التقريب
واعلم انه خلاف في وقوع البيان بالقول وانما الخلاف
في الفعل وسكتوا عن الاشارة والكتابة فيحتمل ان يكون على
خلاف الفعل لكن قال صاحب الواضح من الحنفية لا اعلم خلافا
في ان البيان يقع بهما ص وان المطلوب بين المعلوم ش هذا ما
نقله القاضي في التقريب عن الجماهير وقال انه المختار واختاره
الامام الرازي واقتصر ابن الحاجب على نقله عن ابي الحسين ثم
اختار ان البيان يجب ان يكون اقوى دلالة من المبين وعن الكرخي
المساواة واستنكر الهندي ذلك وقال لا يتوهم في حق احد
انه ذهب الى اشتراط انه كالمبين في قوة الدلالة فانه لو كان
كذلك لما كان بيانا له بل كان هو محتاج الى بيان اخر
وحكى القاضي عن العراقيين التفصيل بين ما يعم وجوبه
ساير المكلفين كبيان اقدار الصلاة والزكاة وصفاتها ومقاديرها
يجب ان يكون بيانه معلوما متواترا وبين ما لا يعم به البلوى
ويختص معرفته بالعلماء كقدر نصاب السرقة واحكام المدبر
والمكاتب فيقبل في بيانه خبر الواحد لحصول المقصود به

صوان

ص وان المتقدم وان جهلنا عينه من القول والفعل فهو
البيان وان لم ينقل الينا بان كالوطاف بعد الحج طوافين وامر
بواحد بالقول وفعل ندب او واجب متقدما او متاخرا
وقال ابو الحسين المتقدم ش اذا ورد بعد المجمل قول وفعل
فاما ان يتفقا في الحكم او يختلفا فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم
منهما او لا فان اتفقا وعلم المتقدم منهما فهو البيان قولا كان
او فعلا والثاني تاكيد وان جهل فاحدهما هو البيان من
غير تعيين له وقيل يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح
لا يكون تاكيدا للراجح لعدم الفايدة واختاره الامدي وان
لم يتفقا كالوطاف صلى الله عليه وسلم بعد الحج طوافين وامر
بطواف واحد فالمختار ان البيان هو القول وفعله اما
ندب له صلى الله عليه وسلم او واجب عليه لا علينا سوا كان القول
متقدما على الفعل او متاخرا لان الجمع بين الدليلين اولى
وقال ابو الحسين البيان هو المتقدم قولا كان او فعلا كما
في صورة اتفاق القول والفعل وهو باطل لانه يلزمه نسخ
الفعل بالقول اذا وقع القول متقدما مع امكان الجمع
بينهما ص مسله تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع
وان جاز ش اي بنا على جواز تكليف ما لا يطاق وعدل
عن تعبير ابن الحاجب بالحاجة فان الاستاذ ابا اسحق لم

يستحسنها او قال هي عبارة تليق بمذاهب المعتزلة القايلين
بان بالمومنين حاجة الي التكليف وعدل عن قوله ممتنع
الي قوله غير واقع بمطابقة اصول الاشاعرة فانهم وان
جوزوه فلا يقضي بوقوعه لما سبق والغرض انه لم يقع وقوله
وان جاز لا ينافي قوله في مباحث الكتاب ولا ما يعني به
غير ظاهره الا بدليل تنبيه قولهم لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة او الفعل هل المراد به وقت
امكان او وقت تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم
يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تاخيرا للبيان او لا يكون
الي ان يبقي من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به
القاضي ابو بكر ان المراد وقت جواز الشروع في الفعل فيكون
تاخير البيان عن وقت الزوال تاخيرا للبيان عن وقت
الحاجة وعلي هذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف بما لا
يطاق لانه اذا تبين له في نصف الوقت لم يكن تكليفا
بما لا يطاق وهو تاخير البيان عن وقت الحاجة ص والي وقته
واقع عند الجمهور سوا كان للمبين ظاهر ام لا وثالثها يمتنع
في غير المجمل وهو ما له ظاهر ورابعها يمتنع تاخير البيان
الاجمالي فيما له ظاهر بخلاف المشترك والمتواطي وخامسها
يمتنع في غير النسخ وقيل يجوز تاخير النسخ اتفاقا وسادسها

لا يجوز

لا يجوز تاخير بعض دون بعض ش في تاخير البيان عن وقت
الخطاب الي وقت الفعل مذاهب احدها انه جايز وواقع
مطلقا سوا كان للمبين ظاهر كتاخير بيان التخصيص
وبيان مدة النسخ او لا وبه قال الاكثر من اصحابنا وغيرهم والثاني
انه ممتنع وعزاه القاضي في التقريب للمعتزلة ووافقهم كثير
من الظاهرية كابن داود ومن اصحاب الشافعي كابي اسحق
المروزي وابي بكر الصيرفي وتبعه ابن الحاجب في النقل عن
الصيرفي لكن نقل الاستاد ابو اسحق رجوعه عنه وثالثها
يمتنع في غير المجمل وهو ما له ظاهر وقد سبق تفسيره وبه
قال الكرخي وقال الانباري في شرح البرهان من المعتزلة
من فرق بين العام والمجمل فقال يجوز تاخير بيان المجمل
اذ لا يحصل فيه تجهيل ولا يجوز تاخير بيان العموم لما
فيه من الالباس ومنهم من عكس ذلك فقال يجوز تاخير
بيان العموم لما فيه من اصل الفايدة بخلاف المجمل فان
وروده لا فايدة فيه وكان ينبغي للمصنف ان يقول وقيل عكس
ص ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالي مثل هذا العموم مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم ينسخ ولا يمتنع تاخير
البيان التفصيلي وبه قال ابو الحسين لكنه خصه بما له
ظاهر بخلاف المشترك وخامسها يمتنع في غير النسخ ويجوز

فيه وهو قول الجبائي وعبر بعضهم عن هذا بتعبير حسن
فقال ومنهم من جوز في الاحكام لقبولها النسخ وهو عدم
يرجع الي البيان دون الوعد والوعيد وظهر بهذا السياق
ان النسخ من محل الخلاف لكن قضيه كلام القاضي وامام
الحرمين والغزالي انه يجوز تاخير النسخ بلا خلاف والخلاف ا
فيما عداه وسادسها لا يجوز تاخير بعض دون بعض
وانما يجوز التاخير دفعه والا لاعتقد المخاطب
بيان البعض ان لا اشكال بعده وهذا يتعلق بمسئله اخري
وهي انه علي القول بالجواز فهل يجوز التدريج في البيان
فمنهم من منعه وقال اذا شرع في البيان وجب ان يبين
الجميع فان اقتصاره علي اخراج صوره من العموم توهم
كون الباقي مقطوعا باستقراره والصحيح الجواز فانه
كان يبين ما تدعو الحاجه اليه ولما سيل عن الاستطاعه
فقال زاد وراحله ولم يتعرض لا من الطريق في ذلك
الوقت وان كان شرطا ص وعلي المنع المختار انه
يجوز للرسول صلي الله عليه وسلم تاخير التبليغ الي الحاجه
وانه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص
ش يتفرع علي المنع من تاخير البيان مسئلتان احداهما
يجوز تاخيره صلى الله عليه وسلم تبليغ الحكم الي وقت الحاجة

فان وجوب

فان وجوب معرفتها انما هو بوجوب العمل ولا عمل قبل الوقت
وقيل يمتنع لوجوب المبادره عليه وكلام الرازي والامدي
يقتضي ان الخلاف في تبليغ غير القران من الاحكام اما القران
فيجب ذلك فيه قطعا ولا يتجه بينهما فرق الثانية يجوز
ان لا يعلم الموجود بالمخصص بل يجوز اسماع المخصص بدون
تخصيصه خلافا للجبائي فانه منعه في المخصص السمعي دون
العقلي وتعبير المصنف بالموجود يفهم ان ليس موجودا حاله
نزول التخصيص لا يشترط اسماعه بلا خلاف لعدم امكانه
وينبغي جعل الالف واللام فيه للعموم فان القايل بالاعلام
يشترط اعلام الجميع ولا يكفي باسماع بعضهم وقوله ولا بانه
مخصص هذا العطف يقتضي طرد الخلاف السابق هنا وليس
كذلك بل الجميع كما قال القاضي علي جواز ان يسمع الله المكلف
العام من غير ان يعلمه ان في العقل ما يخصصه ولعله اراد
المخصص السمعي ص النسخ اختلف في انه رفع او بيان
ش اكثر المحققين من الاصوليين علي انه رفع وبه قال
القاضي والغزالي ومعناه انه لولا طريان النسخ لبقي الحكم
الا انه زال لطريان الناسخ وذهب الاستاذ ابو اسحق وامام
الحرمين واكثر الفقها الي انه بيان ومعناه ان الخطاب الاول
انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم والدليل الذي

يرد مثبتا للحكم الجديد تعرف ذلك وانكروا كونه رفعا
بناء على ان الحكم راجع الى كلام الله وهو قديم لا يرتفع
واحتجوا بان المرفوع تعلق الحكم النسبي لا ذاته وحاصله
انهم اتفقوا على ان الحكم السابق انعدم لانعدام تعلقه لا
لانعدام ذاته اذ الحكم قديم واتفقوا على ان الحكم اللاحق
عنده يتحقق عدم الاول لكن اختلفوا في عدم الاول هل
يضاف الى وجود الثاني فيقال انما ارتفع الاول لوجود الثاني
فهو حينئذ رافع له او لا يضاف اليه بل يقال الاول انتهى
لانه في نفس الامر لم يكن له صلاحية الدوام لكونه مغيا
عند الله الى غاية معلومة فيكون الناسخ بيانا لها وهو
كالخلاف الكلامي في ان زوال الاعراض بالذات ام بالصدفات
من قال ببقايها قال انما ينعدم الضد المتقدم لطريان الطاري
ولولاه لبقي ومن لم يقل ببقايها قال انه ينعدم بنفسه
ثم يحدث الضد الطاري وليس له تاثير في اعدام الضد
الاول وكالخلاف الفقهي في الزايد العايد فان القايل بانه
كالذي لم يزل يجعل العود بيانا لاستمرار حكم الاول والقايل
بانه لم يعد يقول ارتفع الحكم الاول بالزوال فلا يرجع حكمه
بالعود وبهذا يظهر وهم من ظن ان النزاع لفظي ص والمختار
رفع الشرعي بخطاب ش هذا اقرب الحدود على القول بانه

رفع

الحكم

رفع يخرج بالرفع المباح بحكم الاصل اذ ليس حكما شرعيا وكذا
ابتدا ايجاب العبادة من الشرع يزيل حكم العقل من براءة
الذمة ولا يسمى نسخا ولهذا رد الاصحاب ما نقل عن مالك ان
الكلام كان مباحا في الصلاة في ابتدا الاسلام على الاطلاق
ثم نسخ فيما لا يتعلق بمصلحة الصلاة بالاجماع ونفي ما سواه
على اصل الاباحة فقالوا هذا ليس بنسخ لان اباحة الكلام
لم يكن بخطاب من جهة الشارع وانما كان الناس فيه على
الاصل ويخرج ايضا وقوله بخطاب يشمل النسخ باللفظ والمفهوم
اذ يجوز النسخ بذلك كما سياتي ويخرج به الرفع بالنوم والغفلة
والموت تنبيهان الاول قد يشكل على الحصر في الخطاب
جواز النسخ بالفعل وقد جعل الايمة منه نسخ الوضوء مما
مست النار باكل الشاة ولم يتوضا ولا خطاب فيه وهو
كثير ثم رايت المصنف قال قولنا بخطاب لا ينافيه قولنا
بعد ذلك ان المتاخر من اقواله وافعاله ناسخ لانه لم يرد
بالخطاب الا ما يقابل الفعل ولان المراد بالناسخ هنا ما دل
على النسخ لا انه نفسه ناسخ والفعل نفسه لا ينسخ وانما يدل على نسخ
سابق ولا يلزم ان يكون فعلا ناسخا لان له ازمنة متعاقبة
فلو كان هو الناسخ لما تحقق نسخ الا بعد انقضايه فكان
قبل انقضايه واقعا على وجه باطل وهذا محال الثاني

ولا يخفى ما فيه من الخروج عن ظاهر كلام الاصحاب مع
انه قد اطلق على الفعل تخصيصا لما سبق في باب التخصيص
ولم يذكر فيه هذا التاويل الثاني علم من اقتصار المصنف
على هذا ان قول ابن الحاجب متاخر بحصول عند كل
زوال الحكم الشرعي لا حاجة اليه فان هذا ليس برفع لان
الحكم لم يثبت باول الكلام اذا الكلام تاخره تكيف
يرفع وللاستغنا عنه بقولنا بخطاب فانه لا بد ان يتاخر
عن الذي رفعه وعدل عن قوله بدليل شرعي الى خطاب
ليفرع عليه المسله الاتيه ص فلا نسخ بالعقل وقول الامام
من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول ش علم من قوله
الحكم الشرعي بخطاب انه لا بد ان يكون الحكمان اعنى
الناسخ والمنسوخ شرعيين لان العجز يزيل التعبد الشرعي
ولا يقال انه نسخ ولا يكون النسخ بالعقل وخالف فيه الامام
فقال في المحصول من سقطت رجلاه فقد نسخ عنه غسلهما
وهو مدخول اذ لا خطاب وزوال الحكم لزوال
سببه لا يكون نسخا لكن الخلاف فيه سهل لرجوعه الى
التسميه ص ولا بالاجماع ومخالفتهم يتضمن ناسخا ش
هذا الحقه المصنف بخطه على الحاشيه وضرب عليه في باب
التخصيص لان المسله هنا امس وحاصله انه لا يقع النسخ

بالاجماع

بالاجماع لانه لا ينعقد الا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا
يتصور ان ينسخ ما كان من الشرعيات في زمنه وبعده لا نسخ فا ما
الاجماع بما يخالف النص الخاص او العام بالكليه فلا يكون
اجماعهم ناسخا لذلك النص بل يكون اجماعهم يتضمن ناسخا
اقتضى ذلك وهو مستند الاجماع وحاصله ان النسخ بدليل
الاجماع لا بنفس الاجماع وعلى هذا ينزل نص الشافعي
الذي نقله البيهقي في المدخل ان النسخ كما يثبت بالخبر يثبت
بالاجماع ص ويجوز على الصحيح نسخ بعض القران تلاوة وحكما
او احدهما فقط ش مثال نسخهما معا ما رواه مسلم عن عايشه
كان فيما انزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس
معلومات ومثال نسخ الحكم دون التلاوة الاعتداد في الوفاة
بالحول لقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج نسخ بقوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ومثال نسخ التلاوة
دون الحكم ما رواه الشافعي وغيره عن عمر كان فيما
انزل الشيخ والشيخه اذا زنيا فارجموهما البته قال
ابن السمعاني ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقا حكمه ومن
نسخ الحكم مع بقا لفظه لانه يودي احدهما الى ان يبقى
الدليل ولا مدلول والاخر يودي الى ان يرتفع الاصل
ويبقى التابع والصحيح هو الجواز لان التلاوة والحكم

في الحقيقه شيان مختلفان فجاز نسخ احدهما وبقيه الاخر
كالعبادتين ينسخ احداهما دون الاخرى وظاهر كلام
المصنف طرد الخلاف في نسخهما معا وعليه عباره بن الحاجب
وقال في شرحه الخلاف في نسخهما معا لا يتجه الا ممن يمنع
نسخ القران من حيث هو والمقصود بهذا الخلاف الخاص
انما هو نسخ التلاوه دون الحكم وبالعكس وانما ذكروا نسخهما
لضروره التقسيم فان كان لا يخالف فيه احد ممن يجوز وقوع
النسخ في القران وعلم من قوله بعض القران امتناع نسخ كل القران
وهو اجماع ص والفعل قبل التمكن ش اذا اوجب شيا ثم
نسخه قبل التمكن من الفعل فالجمهور على الجواز وقال القاضي
في التقريب انه قول جميع اهل الحق ونقل بن السمعاني عن الصيرفي
واكثر الحنفيه المنع وتصوير المصنف ذكره الغزالي وغيره
وصورها ابو الحسين بالنسخ قبل وقت الفعل وتبعه بن
الحاجب والاحسن ان يقال قبل مضي مقدار ما يسعه من وقت
ليشمل ما اذا حضر وقت العمل ولكن لم يمض مقدار ما يسعه
فان هذه الصوره من محل النزاع وعباره المصنف تشملها والقايلون
بالجواز راوا انه نسخ الخطاب الذي لم يقدم به عمل البته
وحينيذ فلا يتوجه نقد الامام فان المراد نسخ الحكم المتلقى
من الخطاب قبل التمكن من مقتضاه البته ص وللنسخ بالقران

لقران

لقران وسنه ش يجوز نسخ القران بالقران بالاجماع كا	لعدتين
ويجوز نسخ القران بالسنه كالتوجه لبيت المقدس اذا قلنا
انه كان ثابتا بالسنه فانه نسخ بالقران وكذلك المباشره
بالليل كانت محرمة على الصايم بالسنه ثم نسخت بالقران
قال بن السمعاني وذكر الشافعي في الرساله ما يدل على ان
نسخ السنه بالقران لا يجوز ولوح في موضع اخر بالجواز
فخرجه اكثر اصحابنا على قولين احدهما لا يجوز وهو الاظهر
من مذهبه والثاني يجوز وهو الاولى بالحق فان النبي صلى الله
عليه وسلم صالح المشركين عام الحديبيه على ان من جاءه من
المشركات مسلمه يردها اليهم ثم نسخها الله تعالى بقوله فلا
ترجعوهن الى الكفار وترك الصلوات يوم الخندق حتى مضى
هوي من الليل ثم صلاها على الترتيب ثم نسخ بقوله واذا
كنت فيهم فاقمت لهم الصلوه الايه ص وبالسنه للقران
وقيل يمتنع بالاحاد والحق لم يقع الا بالمتواتره قال الشافعي
وحيث وقع بالسنه فمعها قران او بالقران فمعه سنه
عاضده تبين توافق الكتاب والسنه ش يجوز نسخ السنه
للقران متواترا واحادا اما الاحاد فنقل جماعه الاتفاق
على الجواز ونقل بعضهم المنع والحق انها مسله خلافيه وممن
حكى الخلاف فيها القاضي ابو بكر وغيره واختاروا الجواز

وجعلوا القول بالمنع ساقطا لكن عزاه بعضهم للاكثرين
وانهم فرقوا بينه وبين تخصيص العام المتواتر بالاحاد
ان التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ رفع
فان قلت كيف ساغ للمصنف تمريض قول الاكثرين
قلت لانهم انما انكروا الوقوع ولم ينكروا الجواز الا
الاقلون وكلامه في الجواز وهذا وارد على عباره بن
الحاجب قال في شرحه والاكثرون نفوا الوقوع وخالف
جماعه من الظاهريه وفصل القاضي والغزالي فقالا بوقوعه
في زمان النبي صلي الله عليه وسلم دون ما بعده ونقل القاضي
الاجماع علي المنع فيما بعده قال وانما اختلفوا في زمانه وقال
ابو الحسين في المعتمد ان قيل فقد قبلوا خبر الواحد في نسخ
حكم معلوم نحو قبول اهل قبا نسخ القبله قيل ذلك جايز في
العقل وفي صدر الاسلام قال اصحابنا ولولا الاجماع من
الصحابه علي المنع من ذلك لجوزناه وقد قال ابو علي الجبائي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان اخبرهم بنسخ القبله وانه
سيُنفذ اليهم بنسخها فلما راوا اعلمهم صدقه وكانوا قاطعين
علي صدقه فلم ينسخوا القبله الا بخبر معلوم واما المتواتر
فالمشهور الجواز ايضا لانها جميعا وحي من الله وهو حان
جميعا العلم والعمل وانما اختلفا في ان السنه بعض منها

الاعجاز كذا وجهه بن عطيه وقيل لا نسخ وانما يكون حكم
القران موقتا ثم ياتي السنه مستانفه من غير ان يساوي نسخا
قال بن عطيه وهذا لا يستقيم لانا نجد السنه ترفع حكمها
ما استقر من حكم القران علي حد النسخ ولا يرد ذلك نظر ولا
يحرم منه اصل واعلم ان النصوص للشافعي المنع وظاهره انما
نفي الوقوع فقط والحق الوقوع لكن وراء الوقوع امر اخر
وهو انه اذا وقع نسخ السنه بالكتاب فعلي اي وجه يكون
هل يشترط اقتران سنه معاضده للكتاب ناسخه واذا
وقع نسخ الكتاب بالسنه هل يشترط العاضد فهذا هو
محل كلام الشافعي وحاصله انه لا يقع نسخ السنه الا بالكتاب
والسنه جميعا لتقوم الحجه علي الناس بالامرين معا ولئلا
يتوهم انفراد احدهما عن الاخر فان الكل في الحقيقه من
عند الله ولكن لبيان حكم الله طريقان طريقه السنه
فليجتمعان هنا دفعا لهذا التوهم ولتقوم الحجه على الناس
بهما وللامر بالثالث وهو انتقال المكلفين من سنه رسول
الله صلى الله عليه وسلم الي سنه وفي ذلك فايده الاطلاع
علي عظمه النبي صلى الله عليه وسلم في نسخ القران بسنته واما في
العكس فانتقال الناس من سنه الي سنه لما يترتب عليه
الاجر العظيم لان من سن سنه حسنه فله اجرها واجر

من عمل بها الي يوم القيمه والنبي صلي الله عليه وسلم هو صاحب
السنه الحسنه كلها فله الاجور ابدا لا تتناهى فاذا نسخ الله
سنه ليحصل له هذا الاجر ودليل هذا كله الاستقرا وانه
لم يقع الا علي هذا الوجه هذا تقرير كلام المصنف وكلام
الشافعي في الرساله يقتضي ان السنه لا يسخها الا سنه
ولا ينعقد الاجماع علي انها منسوخه الا مع ظهور الناسخ
قال فان قال احتمل ان تكون له سنه ماثوره وقد نسخت
ولا تؤثر له السنه التي نسخها قلا يحتمل هذا وكيف يحتمل ان
يؤثر ما وضع فرضه ويترك ما الزم فرضه ولو جاز هذا
خرجت عامه السنن من ايدي الناس بان يقولوا لعلها
منسوخه وليس ينسخ فرض ابدا الا اثبت مكانه فان قال فهل
ينسخ السنه بالقران قيل لو نسخت السنه بالقران كانت للنبي
صلي الله عليه وسلم فيه سنه تبين ان سنته الاولي منسوخه
بسنته الاخيره حتي تقوم الحجه علي الناس بان الشي ينسخ بمثله
ص وبالقياس وثالثها ان كان جليا والرابع ان كان في
زمنه عليه السلام والعله منصوصه ش صوره النسخ
بالقياس ان ينص علي اباحه التفاضل في الارز مثلا فهل
ينسخ بالمستنبط من نهيه عليه السلام عن الاصناف الستة
او عن بيع الطعام مثلا بمثل اختلفوا فيه علي مذاهب

احدها

احدها الجواز مطلقا وجري عليه المصنف والثاني
المنع مطلقا وهو المذهب المنصوص للشافعي كما رايته
في كلام ابي اسحق المروزي وهو الموافق لما سبق عنه ان
النسخ لا يكون الا بجنسه فلا ينسخ الكتاب الا بالكتاب والسنه
الا بالسنه وقال القاضي الحسين انه المذهب وبن السمعاني انه
الصحيح لان القياس لا يستعمل مع عدم النص فلا يجوز ان ينسخ
النص وعزاه القاضي ابو بكر للاكثرين واختاره وجعل المانع
السمع لا العقل والثالث يجوز بالقياس الجلي دون غيره
قال الانماطي وهذا في الحقيقه يرجع الي ما قبله لان القياس
الجلي في معني النص والرابع ان كان في زمنه عليه الصلوه
والسلام وعلته منصوصه جاز والا فلا واختاره الامدي
وجعل الهندي ذلك محل وفاق اعني المنع بعد وفاته صلي الله
عليه وسلم قال وينبغي ان يكون الخلاف بالنسبه الي حكم ثابت
بالقياس اذا الثابت بالنص لا ينسخ بالقياس الظني واما بالقياس
القطعي سوا نص علي علته ام لا كقياس الامه علي العبد
في التقويم فانه يجوز لانه في معني النص علي الحكم واما الثابت
بالاجماع فلا يمكن نسخه به لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
واقتضي كلام بن السمعاني تخصيص الخلاف في نسخه ايضا
لاخبار الاحاد خاصه وقد اورد علي المصنف انه كيف جمع

تجويزه هذا مع قوله تبعا للاصوليين في القياس على المستنبطة
ان لا يكون معارضه في الاصل بمعارض واذا كانت المعارضه
تقطعها عن العمل فقياس المستنبطة ملغي عند المعارضه
واذا كان ملغي لا يكون ناسخا قال المصنف وهذا السوال
لا يختص بنا بل هو على من جوز النسخ بالقياس واشترط في
العلة ان لا تعارض في الاصل قال ونحن اذا قلنا ينسخ فلا نريد
به الا القياس المعتبر الصحيح ولا يكون صحيحا معتبرا
الا اذا سلمت العلة فيه عن معارض في الاصل فلا مناقضة
بين الكلامين ونحن لم نقل ان القياس ينسخ وان كانت
علته مستنبطة بل اطلقنا القول بانه ناسخ وانما يكون ناسخا
اذا كان معتبرا وانما يعتبر اذا سلمت علته عن المعارضه ص ونسخ
القياس في زمنه عليه السلام وشرط ناسخه ان كان قياسا
ان يكون اجلى وفاقا للامام وخلافا للامدي ش ذهب عبد الجبار
وغيره الى انه لا يجوز نسخ القياس لانه مستنبط من اصل فما
دام حكم الاصل باقيا وجب بقا حكم الفرع وجوزه الجمهور لكن
في زمن النسخ وهو زمنه صلى الله عليه وسلم لان طريق النسخ
حاصل وهو الوحي فاما بعد الرسول فلا يتصور نسخه
لانه اما ان ينسخ بنص حادث وهو مستحيل او بنص
كان موجودا من قبل لكن المجتهد المستنبط لعلة القياس

عقل عنه

عقل عنه فباطل لانه تبين فساد القياس من اصله فلا نسخ واما
ان ينسخ بالاجماع وهو باطل لما ذكرنا وصورة المسله ان يقول
الشارع حرمت التفاضل في البر لانه مطعوم فهذا نص منه
على الحكم وعلته فاذا قلنا هذا اذن في القياس فقاسوا الارز على
البر فعاد وقال بعد ذلك بيعوا الارز بالارز متفاضلا جاز قالوا
ولا يشترط ان يكون ناسخه النص كما مثلنا بل يجوز بالقياس ايضا
بان ينص على حكم اخر على ضد حكم اصل ذلك القياس وشرط
الامام الرازي وغيره في هذا الناسخ ان يكون اجلى بان يكون الامارة
الدالة على علية المشترك بين هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة
الدالة على علية المشترك بين الاصل والفرع وفي المسلة مذهب
ثالث صار اليه كثير من الحنابلة كابي الخطاب الفرق بين ما
علته منصوصة فهو كالنص ينسخ كما ينسخ به وان كانت مستنبطة
فلا ومتى وجدنا نصا بخلافه يتبين به فساد القياس واختاره
الامدي قال الهندي وينبغي ان يكون موضع الخلاف في انه هل
يمكن نسخه بدون نسخ اصله اما نسخه مع نسخ اصله او نسخ
اصله ولم يتعرض لنسخه ففيه خلاف الحنفية اذ جوزوا صوم
رمضان بنية من النهار قياسا على ما ثبت من نسخه صوم عاشورا
بنية من النهار حين كان واجبا مع زوال حكمه بالنسخ وبقا
الفرع على حاله لكن لا يكون هذا النسخ الا بالنص لان حكم النص

لا ينسخ بالقياس قلت سياتي في قول المصنف والمختار ان نسخ
حكم الاصل لا يبقى معه الفرع وكان ينبغي جمعهما في موضع واحد ص
ويجوز نسخ الفحوى دون اصله كعكسه على الصحيح ش فيه مسئلتان
احداهما يجوز نسخ الفحوى دون اصله فينسخ الضرب دون
التافيف كالنصين ينسخ احدهما مع بقا الاخر وحكاه بن السمعاني
عن اكثر المتكلمين والثاني المنع ونقله عن اكثر الفقها ولعل ماخذ
الخلاف ان دلالته لفظيه او قياسيه الثانيه يجوز نسخ
الاصل دون الفحوى كنسخ التافيف دون الضرب لان التادي
به اعظم ولا يلزم من اباحه اليسير اباحه الكبير وقيل يمتنع لان
الفرع يتبع الاصل ويحصل في الصورتين ثلثه اقوال بالثها
منع الاولى وجواز الثانيه وعليه بن الحاجب ص والنسخ به ش
اي بالفحوى وادعى الامام والامدي فيه الاتفاق ولكن الخلاف
موجود نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع بنا على ان الفحوى قياس
والقياس لا يكون ناسخا وحكاه بن السمعاني عن الشافعي قال لانه
جعل الفحوى في قوله تعالى ولا تقل لهما اف في تحريم الضرب
قياسا على التافيف فعلى قوله لا يصح نسخ النص به لان القياس
لا يجوز ان ينسخ النص وهذه المسله في المنهاج دون المختصر ص
والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم الاخر ش اذا قلنا بالجواز
ففي استتباع نسخ احدهما نسخ الاخر مذاهب احدها نعم
واختاره

واختاره البيضاوي لتلازمها والثاني المنع والثالث ان الاصل
يتضمن نسخ الفحوى لانها تابعه ولا يتصور بقا التابع بدون
متبوعه ونسخ المفهوم لا يتضمن نسخ الاصل وقال بن برهان
في الاوسط انه المذهب واعلم ان هذا التعليل يشكل بقولهم
ان نسخ الوجوب يبقي الجواز ص ونسخ المخالفه وان تجردت
عن اصلها لا الاصل دونها في الاظهر ش اي يجوز نسخ مفهوم
المخالفه مع نسخ الاصل ودونه ذكره القاضي عبد الوهاب
وغيره وقد قالت الصحابه ان الما من الما منسوخ مفهوم بقوله
اذا التقي الختانان فقد وجب الغسل وبقي اصله وهو وجوب
الغسل والانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفه
فذكر الصفي الهندي فيه احتمالين قال واظهرهما انه
لا يجوز لانه انما يدل على العدم باعتبار ذلك المذكور فاذا بطل
بان ذلك القيد بطل ما بني عليه وعلى هذا فنسخ الاصل نسخ للمفهوم
وليس المعنى فيه انه يرفع العدم ويحصل الحكم الثبوتي بل
المعنى منه ان يرفع العدم الذي كان شرعيا ويرجع الي ما
كان عليه من قبل ص ولا النسخ بها ش هذا تابع فيه بن السمعاني
فانه قال دليل الخطاب يجوز نسخ موجبه ولا يجوز النسخ
بموجبه لان النص اقوى من دليله لكن الشيخ ابو اسحق
في اللمع حكاه وجها وقال المذهب الصحيح الجواز لانه في محل

النطق ص ونسخ الانشا ولو كان بلفظ القضا او الخبر او قيد
بالتابيد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما وكذا الصوم
واجب مستمر اذا قاله انشا خلافا لابن الحاجب س النسخ يقع
في الانشا في الجمله بالاجماع لكن اختلف في صور منه احدها
ان يقع الانشا بلفظ نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه ونحوه
ذهب بعضهم الي انه لا يجوز وقوع النسخ فيه وزعم ان لفظ
القضا انما يستعمل فيما لا يتغير حكمه وهذا القول غريب
لا يعرف في كتب الاصول انما اخذه المصنف من كتب التفسير
الثانيه صيغ الاخبار المقصود بها الامر او النهي نحو والوالدات
يرضعن اولادهن فهو وان كانت صورته صورة الخبر لكن
معناه الانشا فيرد النسخ عليه كساير الاوامر وخالف فيه ابو بكر
الدقاق فيما نقل ابن السمعاني وغيره تغليبا للفظ الخبر علي معنى
الامر الثالثه اذا قيد بالتابيد وما في معناه نحو صوموا
ابدا صوموا حتما نقل ابن السمعاني عن بعض المتكلمين منعه لمنافاته
الابديه وقالوا لا يجوز النسخ الا في خطاب مطلق وزعموا ان
جوازه يودي الي البدا والصحيح الجواز لانه اذا جاز ان يقال
لازم غريمك ابدا وتريد الي وقت القضا جاز ان يقال افعل
كذا ابدا وتريد الى وقت النسخ ونقله ابن برهان عن
المعظم قال لان القصد به المبالغه لا الدوام الرابعه

الصوم

الصوم واجب مستمر ابدا اذا قاله انشا منع ابن الحاجب نسخه لانه
خبر فتطرق النسخ اليه لا يلزم الخلف بخلاف الانشا المطلق
ومعنى نحو صوموا ابدا واختار المصنف التسويه بين الصورتين
لانه وان كانت صورته الخبر فهو في معنى الانشا فجاز كالانشا
وحاصله ان المقيد بالتابيد لا يمتنع معه النسخ بل هو تاكيد سوا
في الخبر والانشا ص ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضها
س اطلق الجمهور ان النسخ لا يدخل في الخبر وفصل القاضي
ابو بكر فقال هذا في خبر الله وخبر رسوله فاما امرنا بالاخبار
بشي فيجوز نسخه بالنهي عن الاخبار به وجرى عليه المصنف
وسوا كان مما يتغير كما لو قال كلفتكم بان تخبروا
بقيام زيد ثم يقول كلفتكم بان تخبروا بان زيدا
ليس بقايم ولا خلاف في جوازه لاحتمال كونه قايما وقت
الاخبار بقيامه غير قايم وقت الاخبار بعدم قيامه او
كان مما لا يتغير ككون السما فوق الارض مثلا وفي
هذه الصوره منعت المعتزله لانه كذب والتكليف به
قبيح وهو مبني على التقبيح العقلي ص لا الخبر وقيل يجوز ان
كان غير مستقبل س اما نسخ خبر الله تعالى ورسوله فممتنع
مطلقا اما اذا لم يتغير مدلوله فبالاجماع واما المتغير
كايمان زيد وكفره ونحو ذلك سوا كان الخبر ماضيا او مستقبلا

فعلى الصحيح لانه يودي الى دخول الكذب في اخبار الله
ورسوله ومثاله قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكباير
من امتي وقيل يجوز مطلقا وهو قول القاضي ابي يعلى
وعلى هذا يجوز نسخ الوعد والوعيد قبل الفعل كقوله
من بنى هذا الحايط فله درهم ثم يرفع ذلك وقيل يجوز
ان كان مدلوله مستقبلا والا فلا واختاره البيضاوي
وقال الخطابي انه الصحيح وقال النسخ يجري فيما اخبر الله
انه يفعله لانه يجوز تعليقه على شرط بخلاف اخباره
عما لا يفعله اذ لا يجوز دخول الشرط فيه قال وعلى هذا
تاول ابن عمر النسخ في قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله فانه نسخها بعد ذلك برفع حديث النفس
وجرى ذلك مجرى العفو والتخفيف عن عباده وهو كرم
وفضل واين خلف ص ويجوز النسخ ببدل اثقل س كصوم
عاشورا برمضان والحبس في البيوت في الزنا بالجلد ومنع
منه بعضهم عقلا وبعضهم سمعا وهو قول ابن داود
وذكر ابن برهان ان بعضهم نقله عن الشافعي وليس
بصحيح اما الاخف والمماثل فلا خلاف في جواز النسخ به
كالعدة والقبلة ص وبلا بدل لكن لم يقع وفاقا للشافعي

س ع النسخ

٣٥ الثلاثون

س في النسخ بلا بدل لمسلكان احدهما الجواز وعليه
المعظم لان المصلحة قد تقتضيه وخالف فيه جماهير
المعتزلة كما قاله امام الحرمين بناء على ان النسخ بمعنى
الرفع والنقل الثاني الوقوع وعليه الاكثر وكلام
الشافعي في الرسالة يقتضي المنع ومراده لم يقع بحيث يعود
الامر كما هو قبل الشرع كقوله نسخت الصدقة عند المناجاه
وصيرورة الحال بعد النسخ غير محكوم عليه بشي بل هو كما
قبل الشرع وهذا وان قلنا بجوازه لم يقع ولا يسع ان يكون
فيه خلاف وكلام الشافعي مصرح بان البدل الذي لا يقع
النسخ الا به اسما لهم من حكم شرعي الى حكم شرعي وذلك
اعم من ان يعادوا الى ما كانوا عليه كمناجاة الرسول او
يحدث شي مغاير لذلك كما في نسخ التوجه الى بيت المقدس
بالكعبه وانهم لا يتركون غير محكوم عليهم بشي وجعل
المصنف الصور اربعا احدها الجواز ولم يخالف فيه
الا بعض المعتزلة ثانيها الوقوع بلا بدل اصلا بحيث يعود
الامر كما هو قبل الشرع ولا يعرف في منعه خلاف ثالثها
وقوعه ببدل من الاحكام الشرعيه اما احداث امر
مخالف لما كان واجبا اولا كالكعبه بعد القدس او الحكم
بالاباحه لما كان واجبا كالمناجاه والنسخ لم يقع الا هكذا

كما قاله الشافعي رابعها وقوعه سمعا بشرط ان يكون
ناسخا لا مراخر كالكعبه بعد القدس ولم يشرطه الشافعي
ومن ذهب اليه فقوله مردود عليه ومن نقله عن الشافعي
فلم يفهم مراده بالبدل ص مسئله النسخ واقع عند كل
المسلمين وسماه ابو مسلم تخصيصا فقيل خالف فالخلف لفظي
ش اشار بالمسلمين الي ان غيرهم خالف فيه وهم اليهود
فرارا من لزوم البدا وهو محال على الله وهو باطل لان
المصلحه بعد تسليمها تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعه شرب دوا في وقت او حال وضرورة في اخر فلم
يتجدد ظهور ما لم يكن بل تجددت مصلحة لم تكن فلم
يلزم البدا وعن ابي مسلم الاصفهاني انكار النسخ ثم قيل لم ينكر
النسخ مطلقا وانما انكر النسخ في القران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه وقيل خلافه لفظي لانه يجعل ما كان
مغيا في علم الله تعالى كما هو مغيا باللفظ ويسمى الجميع
تخصيصا ولا فرق عنده بين ان يقول واتموا الصيام
الي الليل وان يقول صوموا مطلقا وعلمه محيط بانه
سينزل لا تصوموا وقت الليل والجمهور يجعلون الاول
تخصيصا والثاني نسخا ص والمختار ان نسخ حكم الاصل
لا يبقى معه حكم الفرع ش اي خلافا للحنفيه لان الفرع تابع
للاصل

للاصل فاذا بطل الحكم في الاصل بطل في الفرع واذا قلنا لا
يبقى فسماه بعضهم نسخا ولم يستحسنه المصنف فلهذا عبر تبعا
لابن الحاجب بقوله لا يبقى ولم يقل لا ينسخ معه حكم الفرع فان
الاصحاب لا يقولون ان حكم الفرع ينسخ بارتفاع حكم الاصل
بل يزول حكمه لزوال كون العله معتبره واذا زال لزوال
علته لا يقال انه منسوخ ص وان كل شرعي يقبل النسخ ومنع الغزالي
جميع التكاليف والمعتزله نسخ وجوب المعرفه والاجماع
علي عدم الوقوع ش فيه مسئلتان احديهما اختلفوا في
ان كل واحد واحد من الاحكام هل هو نسخ قابل للنسخ او لا
فذهب اصحابنا الي تجويزه وصارت المعتزله الى ان من الاحكام
ما لا يقبله وهو كل ما يكون بذاته او بلازم ذاته حسنا او قبحا
لا يختلف باختلاف الازمان كحسن معرفه الباري والعدل
وقبح الجهل والجور وهو بنا على اصلهم في الحسن والقبح العقليين
الثانيه اختلفوا في انه هل تزول التكاليف باسرها بطريق
النسخ فمنعه المعتزله ووافقهم الغزالي لان نسخها يستدعي
معرفه الناسخ والمنسوخ فيجب معرفته ضمنا وهو نوع من
التكليف فلو انتفت جميع التكاليف لم ينتف والمختار الجواز
كغيرها واجمع الكل علي عدم الوقوع وانما الخلاف في
الجواز العقلي تنبيه علم بهذا التقرير انه كان ينبغي

للمصنف بتقديم نسخ المعرفه علي نسخ جميع التكاليف ص والمختار
ان الناسخ قبل تبليغه صلي الله عليه وسلم الى الامة لا يثبت في حقهم وقيل
يثبت بمعنى الاستقرار في الذمه لا الامتثال س الحكم الشرعي
ما دام في السما لا يثبت له حكم كفرض خمسين صلوه ليلة الاسراء
وكذلك بعد نزوله من السما وقبل ان يبلغه جبريل الي
النبي صلي الله عليه وسلم فاذا بلغ النبي صلي الله عليه وسلم ثبت
حكمه في حقه وحق كل من بلغه واما من لم يبلغه
فان تمكن من العلم به ثبت حكمه في حقه قطعا والا
فهو محل الخلاف والجمهور انه لا يثبت لا بمعنى الامتثال
ولا بمعنى الثبوت في الذمه وقال بعضهم يثبت بالمعنى الثاني
كالنايم ولا يعلم احدا قال بثبوته بالمعنى الاول وذكر القاضي
في الخلاف لفظي وذكر في مختصر التقريب ان المثبتين يقولون
لو تدرمن لم يبلغه الناسخ اقدام علي الحكم الاول
كان ذليلا لكنه يعذر لجهله واعلم ان ما رجحه المصنف
تابع فيه بن الحاجب وغيره لكن بن برهان في الاوسط
عزاه للحنفيه وحكي السوفي عن مذهبنا ونصره وهو
ما يوجد لاصحابنا المتقدمين وقال الروياني في باب
الوكاله من البحر اذا نسخ الله حكما وعلم رسوله هل
يكون نسخا في حق من لم يعلم من امته فيه طريقان احدها

فيه وجهان

فيه وجهان كالوكاله والثاني لا يكون نسخا في حقهم قطعا
وبه قال ابو حنيفه لان امر الشريعه يتضمن تركه المعصيه
ولا يجوز ان يكون عاصيا مع جهله به وما فسر به المصنف
الثبوت لا بد منه وقال بن دقيق العيد لا شك انه لا يثبت في حكم
الناسخ وهل يثبت في حكم القضا اذ هو من الاحكام الوضعيه
هذا فيه تردد لانه ممكن خلاف الاول لانه يلزم منه
تكليف ما لا يطاق ص اما الزياده علي النص فليست بنسخ خلافا
للحنفيه ومثاره هل رفعت والي الماخذ عود الاقوال
المفصله والفروع المثبته س الزياده اما ان تستقل بنفسها
عن العبارة المزيد فيها أو لا والاول اما ان يكون من غير
جنس الاول كزياده وجوب الزكاة علي الصلاه فليس بنسخ
بالاجماع أو جنسه كزيادة صلوة على الصلوات الخمس وليس بنسخ
ايضا عند الجماهير وقال بعض اهل العراق انه نسخ لانها تغير
الوسط والثاني بالذي ليس مستقلا كزيادة ركعة أو ركوع أو
زيادة صفة في رقبه الكفاره كالايمان فذهب اصحابنا الي
انها لا تكون نسخا وقالت الحنفيه انها نسخ واختاره بعض اصحابنا
وادعي انه مذهب الشافعي وزيفه بن السمعاني ومثار الخلاف
ان الزياده هل رفعت حكما شرعيا فتكون نسخا او لم ترفع والتحقيق
انها ليست برفع فهو كتخصيص العموم وتقييد المطلق لا لكونها

حسنه
ومن فروع مسئلة النسخ
تصرف الوكيل اذا عزل
فتصرف قبل بلوغ الخبر
هل يصح تصرفه الصحيح
نفوذ تصرفه بناء علي ان
النسخ وجه ما اخذ
النازع في البناء على النسخ
انه خطاب تكليفي اما
بالفعل او بالاعتقاد
ولا تكليف الا مع الامكان
ولا امكان مع الجهل
بورود الناسخ ومعنى
ثبوت حكم الاول في الذمه

رفعا لهما فلو وقع الاتفاق علي انها رفعت حكما شرعيا لوقع
علي انها نسخ أو علي انها لا ترفع لوقع علي انها ليست بنسخ
فالنزاع علي الحقيقه في انها رفع ام لا والي هذا الماخذ ترجع
الاقوال المفصله في المسله فعن عبد الجبار هي نسخ ان غيرت
حكم المزيد عليه كجعل الصلوة الثنائيه اربعا وان لم
تغير كاضافه التغريب الي الجلد فليس بنسخ واختاره القاضي
وقيل ان اسقط دليل الخطاب كانت نسخا وان هي موجب
النص كما في قوله الما من الما مع الامر بالغسل من التقا
الختانين حكاه بن حاتم في اللامع عن بعض اصحابنا وقيل
ان افاد النص خلافها وابو الحسين ان ازالت حكما يجوز انتساخه
بدليلها جاز اثباتها ثم ذلك نسخ ان كان الحكم الزايل شرعيا
ص وكذا الخلاف في جز العباده وشرطها ش ان الزياده
علي النص ليست بنسخ فكذا النقصان منه عندنا سوا كان المنسوخ
جزا او شرطا ومنهم من قال يكون نسخا ومنهم من فصل بين
الجز والشرط فقال اسقاط الجز نسخ للعباده كالركوع والسجود
واسقاط الشرط كالطهاره ليس نسخا وهو مذهب القاضي عبد الجبار
ووافقه الغزالي في الجز وتردد في الشرط وجعل الهندي الخلاف
في الشرط المتصل كاستقبال القبله في الصلاه فاما المنفصل
منها كالطهاره قال فايراد الامام وغيره يشعر بانه لا خلاف

فيه

فيه وكلام غيره مقتضي اثبات الخلاف في الكل قلت وبالاول
صرح صاحب المسوده فقال ان الخلاف في المتصل كالتوجه
فاما المنفصل كالوضو فلا يكون نسخا لها اجماعا لكن صرح
بن السمعاني اذ قال صوره المسله فيما لو ورد ناسخ الوضو او نسخ
استقبال القبله وفي هذا وامثاله يكون الكلام ظاهرا لانه
لا يكون نسخا للصلاه قال فاما في اسقاط الجز كالركوع فينبغي
ان يكون علي ما ذكرنا فيما اذا زيدت ركعه علي ركعتين قلت
يشير الي انه يجي هنا مذهب عبد الجبار من التفصيل بين ان
يغير المزيد عليه اولا ص خاتمه يتعين الناسخ بتاخيره وطر يق
العلم بتاخيره الاجماع او قوله صلي الله عليه وسلم هذا ناسخ او بعد
ذلك او كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه او النص علي خلاف الاول
او قول الراوي هذا سابق ش يتعين الناسخ بتاخيره عن
المنسوخ فانه رفع لحكم سابق وللعلم بتاخره طرق اولها
الاجماع كنسخ الزكاه ساير الحقوق في المال ذكره بن السمعاني
وقول زر لحذيفه اي ساعه تسحرتم مع رسول الله صلي
الله عليه وسلم قال هو النهار الا ان الشمس لم تطلع واجمع المسلمون
علي ان طلوع الفجر يحرم الطعام والشراب مع بيان ذلك من
قوله تعالي وكلوا واشربوا الايه ذكره الخطيب البغدادي
قال الاصحاب فيكون الاجماع مبينا لا ناسخا ثانيها نصه

عليه الصلاه والسلام على ذلك كقوله هذا ناسخ او هذا بعد ذاك
لحديث المتعه او كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه كقوله كنت
نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ثالثها ان ينص على خلاف
الاول ولا يمكن الجمع رابعها ان يقول الراوي هذا سابق لقول
جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك
الوضوء مما مست النار وقول علي امرنا بالقيام للجنازه ثم
قعد ولا اثر لموافقته احد النصين للاصل وثبوت احدي
الايتين في المصحف وتاخر اسلام الراوي وقوله هذا ناسخ
لا الناسخ خلافا لزاعمها س قيل يثبت النسخ بامور غير ما سبق
والاصح فيها خلافه منها كون احد النصين شرعيا والاخر
موافق للبراة الاصليه زعم بعضهم ان الناسخ الشرعي لان
الانتقال من البراه الي اشتغال الذمه يقين والعود الي
الاباحه ثانيا شك وهو بنا على ان الاصل في الاشيا الاباحه
ومنها ثبوت احدى الايتين في المصحف قبل الاخري فان
ترتيب الايات ليس على ترتيب النزول ومنها تاخر اسلام الراوي
لجواز ان يسمع متقدم الاسلام بعده ومنها قول الراوي هذا
ناسخ لانه قد يكون عن اجتهاد وقيل يثبت به وقال الكرخي
ان عينه فقال هذا نسخ هذا لم يرجع اليه لاحتمال انه قاله
عن اجتهاد وان لم يعينه بل قال هو منسوخ قبل حكاه ابو

الحسين

الحسين في المعتمد قلت وظاهر نص الشافعي انه يثبت به
النسخ وقد احتج اصحابنا بقول عايشه في الرضعات ان العشر
منها نسخن بخمس وقول المصنف لا الناسخ اي اذا لم يكن الحكم
منسوخا ولم يذكر ما نسخه فقال الراوي هذا الناسخ فانه يقبل
وهذه مسله غريبه قل من استثناها او ذكرها ويقال عليه
ما الفرق بين قول الراوي هذا ناسخ وقوله هذا الناسخ حيث
لم يقبله في الاول وقبله في الثاني والجواب انا لم نقبل في هذا ناسخ
لانه قد يكون عن اجتهاد بخلاف ما اذا ثبت النسخ على الجمله ولكن
لم يدر عين الناسخ فانه اذا عينه قبلنا منه لانه لما ثبت اصل
النسخ من غيره كان تعيينه اسهل من اصل ابتدايه ونظيره
من الفقه لو عرف عموم الحريق وجهل احترقت الوديعه
نقبل قول المودع انها احترقت من غير يمين بخلاف ما اذا لم
نعرف عمومه وكذلك لو قال من طلق زوجته رجعيا طلقتك
وقال اردت الطلقه السابقه لا احداث طلقه اخرى قبل بخلاف
ما لو لم يكن تقدمه طلاقه الكتاب الثاني
في السنه وهي اقوال محمد صلى الله عليه وسلم وافعاله س المراد
باقواله التي ليست على وجه الاعجاز ويدخل في الافعال
التقرير لانه كف عن الافعال والكف فعل على المختار وكان ينبغي
ان يزيد وهمه وقد احتج الشافعي في الجديد على استحباب

تنكيس الردا في خطبه الاستسقا بجعل اعلاه اسفله لحديث
انه صلى الله عليه وسلم استسقى وعليه خميصه له سودا فاراد
ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاه فلما ثقلت عليه قلبها على
عاتقه فجعلوا ما هم به ولم يفعله سنه وقد سبقت
مباحث الاقوال من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق
والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ والكلام الان في
الافعال ص الانبيا عليهم السلام معصومون لا يصدر عنهم
ذنب ولو صغيره سهوا وفاقا للاستاذ والشهرستاني
وعياض والشيخ الامام ش اي لا يصدر عنهم ذنب لا صغيره ولا
كبيره لا عمدا ولا سهوا بل طهرهم الله ذ وانهم عن جميع النقايص
ونقله بن برهان عن اتفاق المحققين لانا امرنا باتباعهم في
افعالهم واثارهم وسيرهم امرا مطلقا من غير التزام قرينه
وما ورد مما يخالفه حمل على انهم فعلوه بتاويل ومنهم من
يحمله على ما قبل النبوه وهذه الطريقه يجب اعتقادها
واطراح ما عداها فجزى الله المصنف خيرا بالجزم بها
ص فاذن لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم احدا على باطل ش اي
بلا خلاف واتى بالفا لينبه على تفرع ذلك على وجوب العصمه
وعلى وجه المناسبه لذكر هذه المسله قبل افعال النبي صلى الله
عليه وسلم التي يجب اتباعه فيها وانما قال احدا ليلا يتوهم قراه

لا يقر بفتح

حشيه
قوله الانبيا عليهم السلام
معصومون العصمة
لغة الحفظ والمنع والامساك
وشريعة حفظ العبد عما
يشينه ويسقط قدره حفظا
لازما ولا ذلك الا بفضل الله ولطفه
ثم للاكثرين من المحققين على انه
لا يمتنع عقلا على الانبيا قبل
النبوة ذنب من كبيرة او
صغيرة خلافا للروافض
مطلقا وللمعتزلة في الكباير
واما بعد النبوة فالاجماع
على عصمتهم عن تعمد الكذب
في الاحكام واما الذي غلطا
فجوزه القاضي ومنعه الباقون
نقلت هذه الحاشية من شرح منهاج
البيضاوي تاليف العالم عبد الحي
البدخشاني رحمه الله تعالى

لا يقر بفتح القاف فيكون خطا ص وسكوته ولو غير مستبشر
على الفعل مطلقا وقيل الا فعل من يغريه الانكار وقيل الكافر
ولو منافقا وقيل الا الكافر غير المنافق دليل الجواز للفاعل
وكذا لغيره خلافا للقاضي ش اذا فعل فعل بحضره النبي
صلى الله عليه وسلم او في عصره وعلم به ولم ينكره كان دليلا
على الجواز مطلقا لما سبق وسوا استبشر به مع ذلك ام لا
لكن دلالته على الجواز مع الاستبشار اقوى وقد تمسك الشافعي
بالقيافه واعتبارها في النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم
في قصه المدلجي ولهذا قال المصنف ولو غير مستبشر ليعلم
حكم المستبشر من طريق الاولى وسوا كان المسكوت عنه ممن
يغريه الانكار او لا كافرا كان او منافقا والقول باستثنا
من يريده الانكار اغرا حكاه بن السمعاني عن المعتزله بنا
على انه لا يجب انكاره عليه للاغرا قال والاظهر انه يجب
انكاره ليزول توهم الاباحه والقول باستثنا ما اذا كان
الفاعل كافرا او منافقا قول امام الحرمين والقول بالاقتصا
على الكافر ذهب اليه المازري وهو اظهر لانه اهل للانقياد
في الجمله وكما يدل الجواز للفاعل فكذا لغيره اذا ثبت حكمه على
الواحد حكمه على الجماعه وذهب القاضي الى اختصاصه
بمن فرد ولا يتعدى الى غيره فان التقرير لا صيغه له تعم والصحيح

الا
الانكار ع
نسخه
وهم الاباحه

انه يعم ساير المكلفين لانه في حكم الخطاب وخطاب
الواحد خطاب للجميع تنبيهان الاول علم من تفسيره بالجواز
انه يدل على الاباحة وقد سال الشيخ صدر الدين بن الوكيل
عن هذه المسلة الشيخ الامام السبكي انه هل يحمل على الاباحة
او لا يقتضي بكونه مباحا او واجبا او ندبا بحل توقف فلم
يستحضر الشيخ الامام فيها نقلا وجنح الى انه يدل على الاباحة
لانه لا يجوز الاقدام على فعل حتى يعرف حكمه من هنا دل التقرير
على الاباحة قلت وقد ذكرها ابو نصر بن القشيري في
كتابه في الاصول وحكى التوقف فيه عن القاضي ثم رجح
حمله على الاباحة لانه الاصل الثاني سكت عما علم فعله على
عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولكن يعلم انتشاره انتشارا يبلغ النبي
صلى الله عليه وسلم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في شرح
كتاب الترتيب هل يجعل ذلك سنة اختلف قول الشافعي
فيه ولهذا اجري قولين في اجزا الاقط في الفطرة لانه لم يكن
قد علم انه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم بما كانوا يخرجون في الزكاة
من الاقط ص وفعله غير محرم للعصمة وغير مكروه للندرة
ش فعله صلى الله عليه وسلم لا يمكن ان يقع فيه محرم لوجوب العصمة
ولا مكروه لندرة وقوعه من احاد المسلمين فكيف المتقين كذا
قالوا وانا اقول لا يتصور وقوع مكروه فانه اذا فعل

شيا

شيا وكان مكروها في حقنا فليس بمكروه منه لانه قصد
به التشريع وبيان الجواز ولهذا قال ابن الرفعه في كلامه
على الجمع بين الاذان والاقامه الشي قد يكون مكروها ويفعله
النبي صلى الله عليه وسلم لبيان الجواز ويكون افضل في حقه
تنبيه سكتوا عن خلاف الاولى وفيه ما ذكرناه في المكروه
وقد قال النووي في وضوه صلى الله عليه وسلم مرة مرة ومرتين
مرتين قال العلما في ذلك الوقت هو افضل في حقه من التثليث
لاجل بيان التشريع ص وما كان جليا او بيانا او مخصصا به
فواضح ش الجلي كالقيام والقعود والاكل والشرب والبيان
كقطعه السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما
والمخصص به كالضحى والاضحى ووجه الوضوح اما في الجلي
فالندب لاستحباب التاسي به وحكى الاستاذ ابو اسحق فيه
وجهين احدهما هذا وعزاه لاكثر المحدثين قال والاول فيه
انه يستدل به على اباحة ذلك والثاني انه لا يتبع فيه الا بدلالة
انتهى واما في البيان والمخصص به فكونه واجبا عليه لانه
عليه السلام بعث للتشريع فيما يجب عليه منه بيان المجمل وبيان
التخصيص وقال ابو علي بن ابي هريره قد يفعل الشي لمعنى
يختص به لم يصر بعد ذلك سنة لمن بعده كالاضطباع
والرمل وسكت الاصوليون عن قسم اخر وهو ما اذا شككنا

حـ
وحكى فعل ماض
ابو نصر بن القشيري
هو الفاعل لحكى
التوقف نصب على
المفعولية وهو الصحيح
لمهني

حـ
قوله للندرة بضم
النون بضبط المصنف
رحمه الله تعالى

بلغ مقابلة

هل فعله لمعنى يختص به او يشاركه فيه غيره وقد تعرض
له الماوردي في باب صلوة العيد من الحاوي وحكى عن ابي اسحق
المروزي انه يفعل مثل فعله اقتدا به ص وفيما تردد بين الجبلي
والشرعي كالحج راكبا تردد ش اي هل يحمل على الجبلي لان الاصل
عدم التشريع او على الشرعي لانه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات
وقد حكى الرافعي فيه وجهين في مسئلة ذهابه الى العيد في
طريق ورجوعه في اخر وقال ان الاكثرين على التاسي فيه وقال
ابو حاتم القزويني في كتابه تجريد التجريد ان اصحابنا اختلفوا
في جلسة الاستراحة فمنهم من قال هي سنة ومنهم من قال
شرعت للاستراحة وليس لها محل السنن والصحيح الاول فيها
ص وما سواه ان علمت صفته فامته مثله في الاصح ش ما سوى
ما تقدم ان علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فامته مثله
في الاصح لوجوب الاقتدا به وقيل مثله في العبادات فقط ص
ويعلم بنص وتسوية لمعلوم الجهة ووقوعه بيانا او امتثالا
لدال على وجوب او ندب او اباحة ش تعلم جهة الفعل
بجهات منها نصه على انه واجب او مندوب او مباح ثانيها
تسويته بما علمت جهته كقوله هذا الفعل مساو للفعل الفلاني
وكان ذلك الفعل المشار اليه معلوم الجهة ثالثها وقوعه
بيانا لاية مجملة دل على احدها ولم يظهر بيانها بالقول فيعلم

ان هذا

ان هذا الفعل بيان لها رابعها كونه امتثالا لنص
يدل على وجوب او ندب او اباحة فيلحق بما دل عليه
واعلم ان قوله بيانا اي يكون حكمه حكم ما هو حكم
المبين وحاصله ان فعل اذا كان بيانا كان له جهتان من حيث البيان
هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقا واتباع الناس
له انما هو في الاولى واما الثانية وكالجبلي فلهذا اقرنه المصنف
فيما سبق مع الجبلي في الوضوح اي لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك
الحيثية وبهذا اندفع اشكال في كلامه حيث قال وما سواه
اي ما سوى ما هو بيان وجبلي وتخصيص ثم قسمه الى
بيان او امتثال فجعل قسم الشي قسيمه ص وتخص الوجوب امارته
كالصلوة بالاذان وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد
ش يعلم الوجوب بالعلامات الدالة عليه غير ما سبق فمنها
وقوعه على صفة يعرف في الشرع انها امارة الوجوب كالصلاة
بالاذان والاقامة ومن ثم كانت صلوة العيدين والكسوفين
والاستسقا سنة لانه لم يكن يوذن لها ومنها ان يكون
ممنوعا منه لو لم يجب فاذا فعله الرسول صلى الله عليه وسلم استدللنا
بفعله على وجوبه كالختان وقطع اليد في السرقة فان الجرح والابانة
ممنوع منهما فجوازهما دليل وجوبهما وانما عدل المصنف عن تمثيل
المنهاج والمحصول بالقيامين والركوعين في الخسوف لان ذلك

مستفاد من جهة انه بيان للمامور لا من هذه الجهة ولان الاصح
انه لا تجب بل لو صلاها كساير الصلوات صح ذ قاله النووي
في شرح المهذب لكن القاعده منقوضه بسجود السهو والتلاوه
في الصلاه فانه سنه مع انه زياده ممتنعه لو لم يرد الشرع بها
وكذا رفع اليدين في تكبيرات العيد وذكر في المنهاج حاصله
ثالثة وهو كونه حرا شرط لموافقه نذر وحذفه المصنف
لان الندر لا يتصور من النبي صلى الله عليه وسلم بنا على انه مكروه
وفيه ما سبق ص والندب بمجرد قصد القربه وهو كبير س
الندب منصوب على انه مفعول لتخص السابق اي تخص الندب
بقصد القربه مجردا عن اماره داله على الوجوب فانه يدل
على انه مندوب لان الرجحان ثبت بقصد القربه والاصل
عدم الوجوب وهو كبير ومنها التخيير بينه وبين فعل
ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين واجب وما ليس بواجب
وذكر الماوردي في الحاوي محتجا على عدم وجوب الاذان
بانه انما ثبت عن مشورة اوقعها النبي صلى الله عليه وسلم بين اصحابه
حتى تقرر برويا عبد الله بن زيد على الاذان وليس هذا من
صفات الواجب وانما هو من صفات المندوب لانه ما شرعه
بنفسه وانما اقره على فعل غيره ص وان جهلت فللوجوب وقيل
للندب وقيل للاباحه وقيل بالوقف في الكل وفي الاولين مطلقا

وفيها

وفيها ان لم يظهر قصد القربه س ان لم يعلم جهه الفعل
بالنسبه اليه والنسبه الى الامه فيه مذاهب احدها
الوجوب قال ابن السمعاني انه الاشبه بمذهب الشافعي وانه
الصحيح لكنه لم يتكلم الا فيما ظهر فيه قصد القربه والمصنف
مال الى الوجوب مطلقا والثاني الندب وعزي للشافعي والثالث
الاباحه واختاره الامام في البرهان والرابع الوقف في الكل
حتى يقوم دليل على ما اريد منا وعليه جمهور المحققين كالصيرفي
والغزالي واتباعهم وصححه القاضي ابو الطيب ونقله عن الدقاق
وابن كج وقالوا لا ندري انه للوجوب او الندب او الاباحه
لاحتمال هذه الامور كلها واحتمال الخصوصيه به ثم منهم
من اجرى الخلاف في الاولين اي الوجوب والندب مطلقا
اي سواء ظهر قصد القربه او لا كما نقله الهندي غير ان الاول
يقوى فيه الوجوب والندب لان القربه قرينه على ارادتهما
ويضعف الاباحه والوقف والثاني بالعكس وقوله وفيها
ان لم يظهر قصد القربه كذا رايته بخط المصنف في الاصل
فين
وهو معكوس والصواب ان ظهر القربه لا جامع استوا الاطر
واجراه الآمدي وفيه نظر ص واذا تعارض القول والفعل
ودل دليل على تكرر مقتضى القول فان كان خاصا به
فالمتاخر ناسخ فان جهل فثالثها الاصح الوقف وان كان

خاصا بنا فلا معارضه فيه وفي الامه المتاخر ناسخ ان دليل
علي التاسي وان كان عاما لنا وله فمقدم الفعل او القول
له وللامه كما مر الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص
ص التعارض بين الشيين تقابلهما علي وجه يمنع كل واحد منهما
صاحبه والقسمه العقليه فيه بحسب ما تقدم ثلثه لانه
اما ان يتعارض الفعلان او القولان او الفعل والقول فاما
الاول فالمشهور عند المتاخرين انه غير متصور لان الفعلين
وان تناقض حكمهما فيجوز ان يكون الفعل في ذلك الوقت
واجبا وفي غيره بخلافه لان الافعال لا عموم لها ولعل لهذا
لم يذكر المصنف هذا القسم وان ذكراه في المنهاج والمختصر
بقولهما الفعلان لا يتعارضان ولم يحك في شرحه لهما خلافا
فيه لكن حكي جماعه قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح
من خارج كما اتفق في صلوة الخوف ولهذا رجح الشافعي منها
ما هو اقرب لهيئه الصلاه وقدم بعضهم الاخير منها الله اعلم
نعم استثني ابن الحاجب وغيره ما اذا دل دليل من خارج
علي وجوب تكرير الفعل له او لامته فان الفعل الثاني يكون
حينئذ ناسخا لكن العمل في الحقيقه بذلك الدليل واما تعارض
القولين فسنذكره في التعادل والتراجيح والكلام هنا في
تعارض القول والفعل وحاصل ما قاله انه ان دل دليل علي

تكرير مقتضى القول فالقول اما خاص بنا او عام لنا وله
الاول ان يكون خاصا به فالمتاخر ناسخ للمقدم سواء كان
قولا او فعلا ولا تعارض بينهما في حق الامه لعدم تناول
القول اياهم فان جهل المتاخر منهما فاقوال احدها
يعمل بالقول لقوته والثاني بالفعل والثالث الوقف الي
قيام الدليل لانه لو عمل باحدهما لزم الترجيح بلا مرجح الثاني
ان يكون القول خاصا بنا فلا معارضه فيه اي في حقه لعدم
تناول القول اياه واما في حق الامه فاما ان يدل دليل علي
وجوب التاسي به في ذلك الفعل او لا فان دل فالمتاخر ناسخ للمتقدم
قولا او فعلا وان لم يدل فلا تعارض بالنسبه الينا لعدم تعلق
الحكم بنا فان جهل التاريخ فالاقوال الثلثه لكن الاصح عند
الجمهور هنا العمل بالقول لانه اقوي من الفعل وانما لم يكن
الوقف هنا مختارا لكونه ضعيفا بخلاف الاول وهو
ما اذا كان القول خاصا به لانا متعبدون في هذا القسم
باحد الحكمين اي القول والفعل بخلاف الاول فاعلمه
الثالث ان يكون القول عاما له ولنا فمقدم الفعل او القول
له وللامه كما سبق يعني ان المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا
هذا اذا كان القول المتاخر متناولا له بطريق النص فان
كان بطريق الظهور كالاتيان بلفظ عام مثل ان يقول هذا

الفعل واجب على المكلفين وقلنا المخاطب يدخل في
عموم خطابه فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم
لان التخصيص عندنا لا يشترط تاخره عن العام وهذه
الاستثناء زاده المصنف على المختصرات ص الكلام
في الاخبار المركب اما مهمل وهو موجود خلافا للامام وله
موضوعا ش لا خلاف ان المهمل يوجد في المفردات اما
المركبات بان يكون المدلول لفظا مركبا مهملا فقال
الامام الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه
لغرض الافادة فحيث لا افادة لا تركيب وخالفه البيضاوي
ومثله بلفظ الهذيان فان موضوعها الفاظ مركبة مهملة
يقال لضرب من الهوس او غيره لا يقصد بها الدلالة على
شي وجرى عليه المصنف وحكى الهندي كلام الامام ثم
قال وهذا الحق ان عنى بالمركب ما يكون جزؤه دالا على جزء المعنى
حين هو جزؤه وان عنى به ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو
في غير معناه وما يكون مؤتلفا من لفظين كيف كان الثاني
وان لم يكن لشي من اجزائه دلالة فهو باطل اما الاولى
فمثل عبد الله اذا كان علما فان اسم العلم يدل عليه وهو
لفظ مركب على هذا التقدير غير دال على المعنى المركب واما
الثاني فلفظ الهذيان فانه يدل على المركب من مهملين او من

لفظه

لفظه مهمله ومستعمله وهو غير دال على المعنى هذا ان اراد بعدم
دلالته على معنى المعنى المركب اما ان اراد انه لا يدل على معنى اصلا
واراد باللفظ المركب المعنى الثاني فيتمحض بالثاني دون الاول اي
وليس موضوعا اي للعرب بلا خلاف والمستعمل والمجاز انه موضوع
يشير الى الخلاف في ان المركبات موضوعة ام لا والراجح كما قاله
القرافي وغيره انها موضوعة لان العرب حجرت في التراكيب كما
حجرت في المفردات فعلى هذا يكون دلالة المركب على معناه بالمطا بقه
لكن الذي رجحه النحويون كابن مالك وابن الحاجب وغيرهما انها
ليست موضوعة والا لكان استعمال الجمل يتوقف على النقل عن العرب
كما في المفردات ص والكلام ما تضمن من الكلم اسنادا مفيدا
مقصودا لذاته ش ما تضمن من الكلم بيان لجنس الكلام وانه
ليس خطا ولا رمزا ولا اشارة واطلاق الكلام عليها مجاز
وما يعني شي فيصلح للواحد فما فوقه وقوله من الكلم
خرج به الواحد وهو احسن من قول المفصل ما تركب من
كلمتين لشموله ذي الكلمات فان بعض الكلام يكثر اجزاؤه حتى
يصير خمسين كلمة وستين كلمة وثمانين كلمة كقوله تعالى
ان في خلق السموات والارض ~~الى~~ الى يعقلون وقوله اذا
الشمس كورت الى احضرت وقوله حرمت عليكم امهاتكم
الى ما ملكت ايمانكم واحسن من قول ابن الحاجب ما تضمن

كلمتين لانه ان سلم من عدم تناول ذي الكلمات لكن لم يتناول
ذا الكلمتين لان ما تضمن كلمتين لا بد من كونه ذا احراس
حملها الكلمتان فان المتضمن غير المتضمن والشي لا يتضمن نفسه
والمراد بالاسناد تعليق خبر لمخبر عنه كزيد قايما وطلب
بمطلوب منه كاضرب فخرج النسبة التقييدية كنسبة
الاضافة في غلام زيد ونسبة النعت في نحو الرجل الخياط من
قولنا جا الرجل الخياط واحترز بالمفيد من نحو السما فوق الارض
والواحد نصف الاثنين فلا يسمى كلاما الا مجازا وبالمقصود عن
كلام النايم والساهي والطيور القابلة للتلقين وبالذات عن
المقصود لجملة الشرط قبل جزايها فانها ليست بكلام لانها لم يقصد
لذاتها بل المقصود لذاته هو الجواب والشرط مذكور لاجله فان
قولك ان يقم زيد اقم ولم تقصد الحديث عن زيد عن نفسك
بالقيام مشروطا بقيام زيد وكذا الجملة الموصول نحو جا
ابوه من قولنا الذي جا ابوه لان من شرط صحة الوصل بها
كون معناها معهودا عند السامع وانما يقصد بها ايضاح
معنى الموصول لانها منزلة منزلة جز الكلمة والجملة التامة
ليست كلاما فكيف بما هو جز منها تنبيهات الاول هذا
التعريف ذكره بن ملك في التسهيل وهو لا يخلو عن اسهاب
ولكن تنازع في عدم تسمية نحو السما فوق الارض كلاما لانه

خبر

خبر بدليل انه يقال فيه صدقت او كذبت ومتى كان خبرا كان
كلاما لانه قسم منه ولا حاجة لقوله مقصودا فان ذكر الاسناد يغني
عما احترز به عنه لما سبق في تفسير الاسناد وهو منتف في
النايم ونحوه كذا لا حاجة للقيد الاخير لانهم شرطوا في جملة
الصلة والصفة كونها خبريه وهو قسم من الكلام والظاهر انه
اخذ المفيد هنا بالمعنى الاعم لا ما يحسن السكوت عليه والا فمتى
اخذناه بهذا المعنى الخاص فركنا الكلام التركيب والافاده
ولهذا قال في شرح الكافيه وفي الاقتصار على مفيد كفايه
الثاني هذا بالنسبة لاصطلاح النحاة وقد سبق اول الاستثنا ان
القاضي ابا بكر يشترط فيه صدوره من ناطق واحد وسبق ما فيه
وفي الارتشاف وليس من شرط الكلام قصد الناطق به ولا كونه
صادرا من ناطق واحد ولا افادة المخاطب شيا يجهله خلافا
لزاعمي ذلك بل اذا حصل الاسناد كان كلاما ولو من غالط
او ساه او مخطي او من ناطقين او تركيب لا يستفيد به المخاطب
شيا او تركيب محال انتهى وهذا هو اعتبار كثير من النحويين
اعني اعتبار التركيب الاسنادي فقط واما في اصطلاح الفقها
فيطلق على الكلمة الواحدة واقل ما يكون من حرفين او حرف
مفهم ولهذا ابطلوا الصلاة به قال بن ملك في الفيصل
ولهذا اسمى الصحابة رضي الله عنهم عن الكلمة فما فوقها

حتى نهوا عن الكلام في الصلوه وهو شايع في اللغه وفي الصحاح
الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير فيقع على الكلمه الواحده
وعلى الكلام بخلاف الكلم فانه لا يكون اقل من ثلاث كلمات
الثالث قال النحاه لا يتركب الكلام الا من اسمين او اسم وفعل
لانه يستدعي محكوما عليه ومحكوما به والمحكوم عليه لا يكون الا
اسما والمحكوم به يصح ان يكون اسما وان يكون فعلا ونقضه
المنطقيون بالقضيه الشرطيه قالوا ولا محيص عنه الا بتخصيص
المدعي بالقول الجازم ونقض ايضا بالندا فانه كلام مع انه مركب
من اسم وحرف واجيب بان الندا في تقدير الفعل لو كان في
تقدير الفعل لكان محتملا للصدق والكذب وجاز ان يكون خطابا
مع الثالث لان الفعل الذي قدر الندا به كذلك وجوابه منع الملازمتين
وانما يصدقان لو كان الفعل المقدر به اخبارا لا انشا وغايته ما
في الباب انه في بعض موارد الاستعمال اخبار لكن لا يلزم منه ان
يكون اخبارا في جميع الموارد لجواز ان يكون من الصيغ المشتركه
بين الاخبار والانشا كالفاظ العقود ص قالت المعتزله انه حقيقه
في اللساني وقال الاشعري في النفساني وهو المختار ومره مشترك
وانما يتكلم الاصولي في اللساني ش الكلام يطلق بثلث اعتبارات
احدها اللفظي التام وهو اصطلاح النحاه وثانيها اللفظي
الناقص وهو الكلمه الواحده وهو اصطلاح اللغويين وقد سبقا

والثالث

والثالث النفسي وهو الفكر التي تدبرها الانسان في نفسه
قبل ان يعبر عنها باللسان ويعبر عنه بذلك بالمعنوي وقال
وهو الذي اشار اليه عمر رضي الله عنه ان قال وكنت زورت
مقالة اعجبتني اردت ان اقدمها بين يدي ابي بكر ومن الدليل
على اثباته قوله تعالى يقولون في انفسهم وقوله والله يشهد ان
المنافقين لكاذبون ومعلوم ان الله تعالى ما كذبهم في
قولهم انك لرسول الله لانهم صدقوا فيه بل في القول القايم
بنفوسهم وهو قوله في انفسهم ما انت برسول وقوله واسروا
قولكم او اجهروا به فاخبر ان ما يسره قول وايضا فان
قول القايل افعل يريد به الايجاب او الندب والاباحه وصورة
اللفظ واحد فيعلم ان الايجاب معنى في النفس يتميز بالقراين
اذا علمت هذا فاختلف في انه حقيقه فيماذا على اقوال
احدها انه حقيقه في اللساني خاصه وانما خصه المصنف
بالمعتزله لانه لم يصر اليه احد من ايمتنا والثاني انه حقيقه
في النفساني مجاز في اللفظي الدال عليه تسميه الدليل باسم المدلول
فيطلق عليها كلام مجازا لدلالتها على الكلام الحقيقي كما يسمي
علما في قولك سمعت علما وانما تريد العبارات الداله على المعلوم
والمجاز قد يشتهر اشتهار الحقايق وهو احد قولي الاشعري
واختاره امام الحرمين في باب الاوامر من البرهان قال لكون

النفسي جنسا ذا حقيقه لا يسعر والعبارات تختلف فما لم يسعر
الاسم له حقيقه وانكر عليه ذلك بانه لا يسلم معرفة الحقيقه
والمجاز من مثل ذلك قال الهندي ولا شك ان الاشتقاق لا يشهد
لهم في انه حقيقه في هذا المعنى ولـ ــــت مرادهم في القديم
لا مطلق الكلام فانهم يوافقون على انه في الحادث حقيقه
في اللفظ وانما صار الاشعري في احد قوليه الي هذا فرارا من
قول المعتزله المودي لخلق القران ومن قول الحشويه بالحرف
والصوت المودي الي ان تكون الذات المقدسه محلا للحوادث
ولم يرد الاشعري انه حقيقه لغويه وقد قال الشيخ الامام
ابو اسحق الشيرازي في كتاب الحدود الكلام نوعان
قديم ومحدث فالمحدث كلام المخلوقين وينقسم الي
معنى في النفس يجده كل عاقل بالضروره قبل ان ينطق به
والي ما يكون اصواتا مترتبه وكلاهما كلام على الحقيقه
والقديم هو كلام الله سبحانه وتعالى قايم بذاته المقدسه
لا يشبه كلام المخلوقين فليس بحرف ولا صوت لان الكلام
صفته ومن شان الصفه ان تتبع الموصوف فاذا كان
الموصوف لا يشبه شيا فكذلك صفاته لا تشبه صفات
غيره وانما غلط الخصوم في الحاقهم الغايب بالشاهد
قال المحصل ان كلام الخلق ينقسم الي نفسي ولفظي بخلاف

القديم

القديم فهو كما نقول علم المخلوقات ينقسم الي ضروري
وكسبي بخلاف القديم وكما ان علمنا لا يشبه علمه فكذلك
كلامنا لا يشبه كلامه وان كان الكلام في الجمله حد
جامع وهي الصفة التي يستحق من قامت به ان يشتق
منها اسم المتكلم لكن يختلفان في التفصيل قال ومن
اصحابنا من قال كلام الخلق في الحقيقه هو ما في النفس
وما يوجد بالنطق يسمى كلاما مجازا قال والاول اصح
لما قلناه ولانه احسم للشغب انتهى والثالث انه
حقيقه فيهما بالاشتراك وعزاه الهندي للاكثرين وقال
امام الحرمين انه الطريقه المرضيه عندنا وهو معنى
كلام الاشعري وكذا قال ابن القشيري والشيخ ابو اسحق
وغيرهما وقالوا انها ندرا شنعت الخصوم وحكاه في
المحصول عن المحققين وقال الامدي في غاية المرام انكار
تسميه النفسي كلاما مما لا يستقيم نظرا الي اطلاق الوضع
اللغوي فانه يصح ان يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان
كلام ومنه قوله تعالى يقولون في انفسهم قال ولا
بيان فيها نظر الي كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه من العبارات
او فيهما كيف وان حاصل هذا النزاع ليس الا في قضيه
لغويه واطلاقات لفظيه ولا حرج فيها بعد فهم

المعني وكذا قال الابياري في شرح البرهان المسله لغويه
محضه والقطع باحدهما الى ليس عندي واهل العربيه
مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ ص فان افاد
بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهيه استفهام وتحصيلها
او تحصيل الكف عنها امر ونهي ولو من ملتمس وسايل س
فاعل افاد هو المركب واراد بالوضع انه بعده افاد اوليه
وعدل عن قول المنهاج بالذات للتنبيه على صواب العباره
واحترز به عما يفيد الطلب باللازم كقولك انا اطلب منك
ان تذكر لي حقيقه الانسان فانه لا يسمى استفهاما وان
سمعني الما فانه لا يسمى امرا لانها وان دلا على الطلب لكن
ليس بالصيغه لان صيغه الخبر لم توضع للطلب وعدل
عن قول المنهاج الطالب للماهيه الي قوله طلب ذكر
الماهيه لانها احسن لموافقتها المقصود والحاصل ان
المركب ان افاد طلبا لذاته فان كان الطلب لذكر
ماهيه الشي فهو استفهام كقولك ما هذا ومن هذا
وان كان لتحصيل امر ما من الامور والكف عنه فنهي
وعلى هذا فرقوا بين قولنا ما الزوج وافهمني ماهيه الزوج
ان المطلوب في الاول ذكر ماهيه الزوج والمطلوب
في الثاني تحصيل فهم ماهيه الزوج للمتكلم وزاد المصنف

هذا

هذا على قول المنهاج والتحصيل امر فانه ان اراد تحصيل الفعل
الذي ليس بكف فالتقسيم غير حاصر لخروج طالب الكف بالنهي
عنه وان اراد تحصيل الفعل مطلقا كفا كان او غيره
لزم دخول النهي في حد الامر وهما حقيقتان مختلفتان
فلهذا استوفى المصنف القسمين بالحصر وهو بنا على ان الكف
فعل وهو المختار ومثال الملتمس قول القايل لمماثله افعل
كذا والسايل هو المستفل كقول من جعل نفسه دون المطلوب
منه نحو سوال سوا كان دونه في نفس الامر ام لا وما صرح
به المصنف من دخولهما في الامر بنا على ما سبق منه في باب
الاوامر ان الامر لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلا واستند
الى قول ابن دقيق العيد في شرح العنوان ان تسميه التساوي
بالالتماس اصطلاح خاص وقال الابياري في شرح البرهان
اختلف في تسميه الدعا امرا فاباه النحويون واكثر الاصوليين
ومنهم من قال يصح ان يامر الادنى الاعلى وهذا غير محقق في
التحريم والايجاب فان قيل كلامه انما هو في المركب وصيغه
الامر مفرده لان جز لفظها لا يدل على جز معناها قلنا
في صيغه الامر ضمير مستكن في حكم الملفوظ به بدليل توكيده
وتثنيته وجمعه تقول قم انت وقوما وقوموا ص والا
فما لا يحتمل الصدق والكذب تنبيه وانشا ويحتملهما

الخبر ش اي وان لم يفد بالوضع طلبا اي لا يدل على طلب
الفعل دلالة اولية لكن يدل عليه باللازم فاما ان يحتمل الصدق
والكذب او لا فما لا يحتملهما يسمى تنبيها او انشا اي نبهت به على
مقصودك بالكلام ويندرج في التنبيه التمني كليت
الشباب يعود والترجي نحو لعل لي مالا فانفقه والقسم والندا
فانه لا يحسن ان يقال لقايلها صدقت او كذبت وهو في
هذا متابع للمحصول فانه جعل هذه الاقسام مما لا يدل
على الطلب بالوضع لكن البيانيون اطلقوا عليها اسم الطلب
وقالوا انه بنوع الى طلب حصول ما في الخارج ان يحصل في
الذهن كالاستفهام او طلب حصول ما في الذهن ان يحصل
في الخارج وقالوا انه منحصر بالاستقرا في خمسة اقسام الاستفهام
والامر والنهي والندا والتمني وادعى القرافي في الفروق الاجماع
على ان الامر والنهي والقسم والترجي والندا من قسم الانشا
ولا يخالف ما نقلناه عن البيانيين لانهم صرحوا بان الطلب
من الانشا وقسموا الانشا الى طلب وغيره نعم الامر والنهي
ليسا من الانشا على طريقة الرازي والمصنف وقوله وانشا
اي ويسمى ايضا انشا من قولهم انشا يفعل كذا اي ابتدا ثم
نقل الى ايقاع لفظ لمعنى يقارنه في الوجود وقوله ومحتملها
اي وان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر وزعم قوم

منهم

منهم الغزالي ان التعبير بالتصديق والتكذيب احسن من
الصدق والكذب لان من الاخبار ما لا يحتمل الا الصدق كخبر
الصادق وما لا يحتمل الا الكذب كالقول الواحد نصف
العشرة ولم يرتضه المصنف فان احتماله لهما بحسب المفهوم
والخبر من حيث هو محتمل لذلك وتعين احد الاحتمالين في
بعض الافراد بحسب الخارج لخصوصيه ومزيه لا تخرج احتما
ماهيه الخبر من حيث هي بحتملاتها ثم ان التصديق والتكذيب
عباره عن الاخبار بكون الكلام صدقا او كذبا فتعريفه
به دون ص والي قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم
وقد يقال ان الانشا ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام
والخبر بخلافه اي ما له خارج صدق او كذب ش ذهب
قوم منهم الامام الرازي الى ان الخبر لا يحد لانه ضروري
لان كل احد يعلم انه موجود والخبر جز من هذا الخبر
وقيل لعسر الحد وهو كالخلاف في تعريف العلم والوجود
والعدم والصحيح خلافه ثم اختلف القايلون بتحديده
فقيل ما يحتمل الصدق والكذب وقد سبق ومنهم من
قال يعرف بتعريف مقابله فقال الانشا ما يحصل مدلوله
في الخارج بالكلام كبعت وتزوجت وطلقت فانها اذا وجدت
من المكلف رتب عليها الشرع مقتضياتها اما مع اللفظ

او اخرج منه على الخلاف المشهور والمراد بالخارج ما هو
خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ والخبر
خلافه اي ما يقال له في الخارج صدق او كذب والحاصل
ان النسبه في الانشا وجودها مع وجود اللفظ لا وجود لها
قبله والنسبه في الخبر خارجيه قبل وجود اللفظ ثم اللفظ
مخبر عنها وهو معنى قولهم الانشا ان يتبعها مدلولها
والاخبار يتبع مدلولها قاله القرافي وليس المراد التبعيه
في الوجود والا لما صدق ذلك الا في الماضي فقط فان
الحاضر مقارن والمستقبل وجوده بعد الخبر بل المراد انه
تابع لمعرب مخبره في زمانه ماضيا كان او حاضرا او مستقبلا
وقد اورد على هذا التعريف الاخبار عن المستقبلات نحو
سيقوم زيد فانه عند النطق به ليس له خارج صدق ولا
كذب فلا يمكن وصفه بذلك وعند وجود المخبر ليس
الخبر موجودا حتى نصفه بصدق ولا شك ان الاخبار
عن المستقبلات توصف بالصدق والكذب قال تعالى
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون فلو قال
ان كان محكوما فيه بنسبه خارجيه فهو الخبر كما فعل
ابن الحاجب كان اولى وكان بعض مشايخنا يقول التحقيق
ان لكل من لسمى الانشا والخبر العقليين نسبه في الخارج

غيران

غير ان النسبه العقليه في الخبر تابعه للنسبه الخارجيه
واخرج الكلام تابعا لها في الظاهر والنسبه الخارجيه
في الانشا تابعه للنسبه العقليه اخرج الكلام ليوقع على
حسبه تنبيهات الاول قوله وقد يقال اشاره الى
قول اخر خلاف ما ذكره اولا من التقسيم الى ثلثه طلب
وانشا وخبر وهذا القايل قسمه الى قسمين خبرا وانشا
وجعل الطلب داخلا في الانشا لانه ردد الكلام بين
ما له خارج وما لا خارج له وجعل الانشا ما ليس له خارج
وذلك يتناول الطلب والانشا وذهب ابن مالك الى قول
ثالث وهو انقسامه الى خبر وطلب ويرد عليه ان من
الكلام ما ليس خبرا ولا طلبا كالشرط في الانشا كان
دخلت الدار فانت طالق فانه ليس خبرا اذ لا يحتمل الصدق
والكذب ولانحصار الطلب عندهم في الاقسام الخمسه
السابقه واعلم ان من حصره في ثلثه اقسام فسر
الانشا باتباع لفظ بمعنى يقارنه في الوجود كايقاع
البيع ببعت ومن حصره في قسمين فسر الانشا بما لا نسبه
له في الخارج وبهذا ينحل الاشكال المشهور في ان الطلب
لا يدخل في الانشا اذ الانشا لا بد فيه من المقارنه
والطلب بخلافه فان هذا اعتراض مركب على المذهبين

فان من قسمه قسمين لم يفسر الانشا بهذا التفسير الثاني
قوله والخبر بخلافه اي ماله خارج جعله هذا قسيما لما
قبله فيه نظر فان من فسر الانشا بما تحصل مدلوله في
الخارج بالكلام فسر الخبر بما يحصل وجوده في الخارج
بغيره مثل زيد منطلق فانه يمكن علمه بالشاهد بخلاف
الامر والنهي فانه لا يمكن استفادته الا من المتكلم ومن
فسر الخبر بما له خارج يطابقه اولا فسر الانشا بما ليس له
خارج اصلا ولم يفسر احد الطريقين كما فعل المصنف
وقد اورد على القايلين بما له خارج ان الخبر قد يكون
متعلقه ذهنيا فلا يشترط في الخبر مطابقته لما في
نفس الامر الثالث وهو سوال على قولهم ان صدق
الخبر مطابقته للواقع فان المخبر بالواقع قد اكذبه
الله تعالى في القذف في قوله فاذ لم ياتوا بالشهدا فاولئك
عند الله هم الكاذبون وقال العلما لا تصح الا باكذابه
نفسه ولا شك انه قد يكون صادقا في نفس الامر فكيف
يكون كاذبا ويومر بتكذيب نفسه واجيب بان
القاذف كاذب في حكم الله وان كان خبره مطابقا
لمخبره اي انه يعاقب معاقبة المفتري الكذاب فلا
تحقق توبته حتى يعترف بانه كاذب عند الله كما اخبر

بعنه

توبته ح

به عنه فاذا لم يعترف بذلك فقد جعل الله كاذبا فاي
توبه له مع اصراره على مخالفه حكم الله عليه بالكذب ص
ولا مخرج له عنهما لانه اما مطابق للخارج اولا وقيل بالواسطه
فالجاحظ اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه اولا مطابق مع
الاعتقاد ونفيه فالثاني فيهما واسطه وغيره الصدق المطا
لاعتقاد المخبر طابق الخارج اولا وكذبه عدمها فالساج
واسطه والراغب الصدق المطابقه الخارجيه مع الاعتقاد
فان فقدا فيه كذب موصوف بهما بجهتين ش ذهب الجمهور
الى ان الخبر لا يخرج عن كونه صدقا او كذبا لانه اما ان
يطابق المخبر عنه اولا والاول صدق والثاني كذب
والعلم باستحاله حصول الواسطه بينهما على هذا
التفسير ضروري وقيل بينهما واسطه واختلف القايلون
به على مذاهب احدها قول الجاحظ صدق الخبر
المطابقه للخارج مع اعتقاد مطابقته وكذبه عدم
مطابقته مع اعتقاد المخبر عدم مطابقته وغيرهما ليس
بصدق ولا كذب فاثبت الواسطه في اربع صور وهي
ما ان كان مطابقا وهو غير معتقد لشي او مطابقا
وهو معتقد عدم المطابقه او غير مطابق وهو يعتقد
المطابقه او غير مطابق ولا يعتقد شيا فالاربعه ليس

بقه

بصدق ولا كذب واليها اشار اولا بقوله اذ لا مطابق
مع الاعتقاد ونفيه اي وما ليس مع الاعتقاد والمطابقه
هو الواسطه وقوله مع الاعتقاد اي او الظن كذا حكاه
عنه ابو الحسين في المعتمد قال وقد افسده عبد الجبار بان
ظن المخبر واعتقاده يرجع اليه لا الي الخبر فلم يكن شرطا في
كونه كذبا الثاني صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر
سوا طابق الخارج ام لا وكذبه عدمها ولو كان صوابا وعلي
هذا فالسانج واسطه ونعني بالسانج الخبر الذي لا اعتقاد معه
او معه اعتقاد العدم ولكن صاحب الايضاح البياني صرح
بان صاحب هذا القول لا يثبت الواسطه وعلي هذا يدخل
في قوله عدمها ما لا اعتقاد معه او معه اعتقاد العدم بل
يدخل فيه خبر الساهي والظان عنده كذب وما فهم المصنف
في حكاية هذا القول ذكره الخطيبي احتمالا في كلام صاحب
التلخيص وهو اشتراط الاعتقاد فقط في كل من الطرفين
ليكون خبر غير المعتقد واسطه لكنه لم يثبت عن احد بل
اصل هذا القول غريب قيل انه لم يحكه سوي صاحب
الايضاح وان كان ظاهر عباره ابن الحاجب يقتضيه الا
ان المحققين من شراحه حملوه علي خلافه الثالث وهو قول
ابي القسم الراغب في كتاب الذريعه ان الصدق التام هو

المطابقه

المطابقه للخارج والاعتقاد معا فان انخرم شرط من ذلك
لم يكن صدقا تاما بل اما ان لا يوصف بالصدق والكذب
كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد في الدار فلا يقال له انه
صدق ولا كذب واما ان يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب
بنظرين مختلفين اذا كان مطابقا للخارج غير مطابق
للاعتقاد كقول الكفار نشهد انك لرسول الله فان هذا
يصح ان يقال فيه صدق لكون المخبر عنه كذلك ويصح
ان يقال كذب لمخالفه قوله ضميره ولهذا كذبهم الله
وكذلك اذا قال من لم يعلم كون زيد انه في الدار يصح
ان يقال صدق وان يقال كذب بنظرين مختلفين انتهى
اذا علمت هذا فما نقله المصنف عنه لا يطابق كلامه
لانه لم يعرف مطلق الصدق بما ذكره بل الصدق التام
والصدق عنده قسمان وكذا قوله فان فقدا فمنه كذب
انما تكلم علي ما اذا فقد احدهما ثم وصفه بالجهتين انما
يكون في هذه الحاله لا في حاله فقدهما فابدء السانج
بدال معجمه قال في المحكم اي اصله ساذه فعرب ص
ومدلول الخبر الحكم بالنسبه لا ثبوتها وفاقا للامام وخلافا
للقرافي والا لم يكن شي من الخبر كذبا ش قال الامام في
المحصول اذا قلت العالم محدث فمدلول هذا الكلام

فصل في الكلام في مدلول الخبر

حكمه بثبوت الحدوث للعالم لا نفس ثبوت الحدوث
اذ لو كان مدلوله نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيثما
وجد قولنا العالم محدث كان العالم محدثا لا محاله فوجب
ان لا يكون الكذب خبرا ولما بطل ذلك علمنا ان مدلول
الصيغه هي الحكم بالنسبه لا نفس النسبه انتهى واعترض
عليه بانه يوهم ان يكون الكذب متحققا لا بصيغه الخبريه
والواقع على هذا التقدير انتفا الكذب وتوهم جماعه
ان هذا انقلب على الامام وغيره في التحصيل فقال والا لم
يكن الخبر كذبا وهي ايضا عباره فاسده لما توهم من ان
كل خبر كذب والحق ان عباره الامام صحيحه وتقديرها
ان مدلول النسبه لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن
اللازم منتف ضروره ان الكذب احد قسمي الخبر الذي هو صدق
وكذب فالملزوم مثله وبيان الملازمه ان ثبوت النسبه
وقوعها في الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذبا واوضح منها
عبارة المصنف ومن محاسنه انه اخر التعليل عن ذكر الامام
لينبه على ان هذا التعليل لم يذكره الامام والغرض منه
وقوع الخطا القوم في فهمه ومنهم من نازع الامام في الدليل
وقال انه غير لازم لان اللفظ دليل على وجود النسبه وقد
تكون موجوده لان الخبر دليل يعني المعرف وقد يتاخر المعرف

عن

عن المعرف لامر ما ثم ما قاله قد ينعكس فقال لو كان مدلول
النسبه الحكم لم يكن خبر كذبا لان كل من قال قام زيد
فقد حكم بقيامه فيكون خبره مطابقا سوا كان في
الخارج ام لا ولا سيما والامام قايل بان الالفاظ وضعت
بازا المعاني الذهنيه ثم يقول لو كان المدلول الحكم بالنسبه
لكان الخبر انشا ولم يكن ثم خارج يطابقه واما استدلال
الامام بانه لو لم يكن كذلك لم يكن شي من الخبر كذبا فقد
منع القرافي انتفا اللازم وادعى ان العرب لم تضع الخبر الا
للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوي وليس كذلك
بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق لاتفاق
اللغويين والنحاه على ان معنى قولنا قام زيد حصول
القيام منه في الزمن الماضي ولم يقل احد منهم ان معناه
صدور القيام او عدمه وانما احتماله من جهه المتكلم
لا من جهه الوضع اللغوى وعلى هذا يستقيم قول محمد
بن الحسن في الجامع ان اخبرتني ان فلانا قدم حنث
بالصدق والكذب لانه يستعمل فيهما من جهة المتكلم
والمخاطب قلت وكذا قال اصحابنا لكن يضعف
مذهب القرافي بامور احدها القول بان المركبات
لم تثبت موضوعه ثانيها ما ذكره المصنف من القاعده

ثالثها لا نسلم ان مدلول قام زيد حصول القيام وانما مدلوله
الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب
رابعها اتفاق الناس على ان الخبر اعم من الصدق والكذب
ص ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس
غير كقايم في زيد بن عمرو قايم لا بنوة زيد ومن ثم
قال ملك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان
شهادة بالوكالة فقط والمذهب بالنسب ضمنا والوكالة
اصلا ش مورد الصدق والكذب في الخبر هو النسبة
التي تضمنها الخبر لا واحد من طرفيها فاذا قيل زيد بن عمرو
قايم فقيل صدقت او كذبت فالصدق والكذب راجعان
الى القيام لا الى بنوة زيد وقوله ومن ثم اي من هناك وهو
ان الثابت النسبة فقط قال ملك وبعض اصحابنا اذا شهد
شاهدان بان فلان بن فلان وكل فلانا كانت شهادة بالتوكيل
ولا يستفاد منها انهما شهدا بالنبوة فليس له في محاكمة
اخرى في النبوة ان يقول هذان شهدا لي بالنبوة لقولهما
في شهادة التوكيل اني فلان بن فلان والمذهب الصحيح
عندنا انه شهادة بالوكالة اصلا وهذا واضح لانه مورد
الكلام ومقصده وبالنسب ضمنا وهذا قد يستشكل
على هذا الاصل ولا اشكال فيه لانا ما صدقنا الشاهدين

كان

كان قولهما متضمنا لذلك وهذه المسلة مذكورة في الاشراف
للهروي والحاوي للماوردي والبحر للروياني واعلم ان
هذه القاعدة مهمة وقد اهملها الاصوليون وذكرها
البيانيون كالسكاكي ومنهم اخذ المصنف وقد اورد عليهم
ما رواه البخاري مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم يقال
للنصارى يوم القيمة ما كنتم تعبدون فيقولون كنا
نعبد المسيح بن الله فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة
ولا ولد وكذلك استدل الشافعي وغيره من الايمة على صحة
انكحة الكفار بقوله تعالى وقالت امراة فرعون وينبغي ان
يخرج من الفرع الذي ذكره المصنف تفصيلا في المسلة وهو
انه يدل على نسبة المحمول للموضوع بالمطابقة وعلى غيره
بالالتزام قال بعضهم وهذا هو الحق وينبغي ان يستثنى من
ذلك ما لو كانت صفة المسند اليه مقصودة بالحكم بان
يكون المحكوم عليه في المعنى الهيئة الحاصلة من المسند اليه
وصفته كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم
يوسف بن يعقوب بن ابرهيم فانه لا يخفى ان المراد الذي جمع
كرم نفسه واباه هو يوسف وليس المراد الاخبار عن
الكريم الذي اتفق له صفة الكرم في قولك زيد العالم قايم
وكذلك الصفات الواقعة في الحد ونحو الانسان حيوان

ناطق فان المقصود الصفه والموصوف معا ولو قصد
الاخبار بالموصوف فقط لفسد الحد ولم يقف والد المصنف
على نقل في المسله فقال في فتاويه انه لا بد على ذلك في كلام
الادميين وان دل فبالالزام وهو غير مانع بل لا بد ان
يصرح الشاهد بخلاف كلام الله فانه يحتج به وبما يدل
عليه مطابقه كان او التزاما فافهم الفرق بين الموضعين
فهذا كلامه فايده يجوز في قوله ليس غير اربعه اوجه
فتح الرا وضمها بلا تنوين فيهما وعدل عن قول غيره من المصنفين
لا غير لان بعضهم لحنهم في ذلك وقال انما تقطع غير عن
الاضافه لفظا اذا تقدمت عليها كلمه ليس خاصه ونازع
في ذلك اخرون منهم بن بري وقال تجوز بناوها على الضم
مع لا لانقطاعها عن الاضافه كما فعل بقبل وبعد والتقدير
لا غير ذلك فلما منعت الاضافه رفعت ص مسله
الخبر اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضروره او استدلالا
ش الخبر وان كان من حيث يحتمل للصدق والكذب
لكنه قد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجيه او لا يقطع
بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع فقد يقطع بكونه لما
علم خلافه اما ضروره كالاخبار باجتماع النقيضين او
ارتفاعهما او استدلالا كاخبار الفيلسوف بقدم العالم

فانه يعلم

فانه يعلم كذبه بالاستدلال على حدث العالم ص وكل خبر
اوهم باطلا ولم يقبل التاويل فمكذوب او نقص منه ما يزيل
الوهم ش عدم قبوله للتاويل اما لمعارضه للدليل العقلي
او غيره مما يوجب ذلك فيمتنع صدوره عنه عليه السلام
قطعا فان الشرع يرد بمجوزات العقول لا بمستحيلاتها كقوله
ان الله خلق نفسه وغيره من الاحاديث المختلقه في التشبيه
والقصد بهذا انه اذا تعارض السمع وما ادركه العقل من
احكام العقايد وغيرهما ايهما يقدم والمتكلمون يقدمون
مدرك العقل لان السمع انما يثبت بدليل العقل فلو قدم السمع
عليه كان ذلك قدحا في الاصل بالفرع ثم في الفرع تبعا لاصله
وانه باطل لكن تصرف المحدثين يقتضي تقديم السمع لاحتمال
غلط العقل لا سيما في الامور الالهيه والشرع اوثق منه في
ذلك والحق بناوه على الخلاف السابق في مباحث الكتاب
ان الادله العقليه تفيد اليقين ام لا وقد نازع بن دقيق العيد
في عدهم هذا القسم مما يقطع بكذبه وقال انما يصح اذا
حددنا الكذب بما خالف الواقع من غير ان يعتبر قصد
المخبر اما اذا اعتبرنا فيه قصده فقد يكون ذلك الخبر وان
كان غير مطابق وطعا بوهم راويه انه عن النبي صلى الله
عليه وسلم ولم يتعمد الكذب فعلى هذا الصواب يقال

يقطع بعدم مطابقته الواقع ويحترز بقوله ولم يقبل
التاويل عما اذا قبله فانه لا يقطع بكذبه لاحتمال ان يكون المراد
هو المعنى الصحيح وقوله او بعض منه ما يزيل الوهم قد مثل
له بما ذكره بن قتيبه في مختلف الحديث انه عليه الصلوه والسلام
ذكر سنه مايه لا يبقى علي ظهرها يومين نفس منفوسه وهذا
خلاف المشاهده وانما سقط لا يبقى علي الارض منكم فاسقط
الراوي منكم قال وكذلك قول بن مسعود في ليله الجن ما
شهدها احد منا مع انه جا عنه شهودها ولكن الراوي اسقط
منه غيري وتابعه علي هذا ابن السيد في كتاب اسباب الخلاف
وهو عجيب ففي صحيح مسلم هل كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم
ليله الجن قال لا ص وسبب الوضع نسيان او افترا او غلط او
غيرها س سبب وقوع الكذب عليه عليه الصلاه والسلام اما
نسيان الراوي لطول عهده بالخبر المسموع فربما حمل النسيان
علي ما يخل بالمعنى او رفع ما هو موقوف او غير ذلك من اسباب
النسيان واما افترا كوضع الزنادقه احاديث تخالف المعقول
ونسبوها الي الرسول تنفيرا للعقلا عن الشريعه واما غلط
بان اراد النطق بلفظ فسبق لسانه الى سواه او وضع لفظ
مكان اخر ظانا انه يودي معناه او غيرها يعني كما ذهب
اليه بعض الكراميه من جواز وضع الحديث في باب الترغيب

والترهيب

والترهيب حكاه ابو بكر بن السمعاني في اماليه وهو راجع
الى الافترا ص ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي
الرساله بغير معجزه او تصديق الصادق وما نقب عنه ولم
يوجد عند ذويه وبعض المنسوب الي النبي صلى الله عليه وسلم
والمنقول احادا فيما تتوفر الدواعي علي نقله خلافا للرافضه
س من المقطوع بكذبه غير ما سبق صور احدها ذكره
امام الحرمين ان يدعي نبي من غير معجزه فنقطع بكذبه قال وهذا
مفصل عندي فاقول ان ادعي وزعم ان الخلق كلفوا متابعته
وتصديقه من غير ايه فهذا الكذب فان مساقه يفضي الى تكليف
ما لا يطاق وهو العلم بصدقه من غير سبيل يودي الى العلم
واما اذا قال ما اكلف الخلق اتباعي ولكن اوحي الي فلا يقطع
بكذبه قلت وهذا فيما قبل ظهور خاتم النبيين فاما الان
فيقطع بكذبه لقيام القاطع ان لا نبي بعدي ثانيها ما نقل عن
النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم فتش عنه فلم
يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواه ذكره الامام
الرازي وسبقه اليه صاحب المعتمد قال كما لو قال الراوي
هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلم يشاهد فيه وهذا فيه نزاع
في افضائه الي القطع وانما غايته غلبه الظن ولهذا قال
القرافي يشترط استيعاب الاستقرا حيث لا يبقى ديوان

ولا راوا الا وكشف امره في جميع اقطار الارض وهو عسر
او متعذر وقد ذكر ابو حازم في مجلس هارون الرشيد
حديثا وحضره الزهري فقال لا اعرف هذا الحديث فقال
احفظت حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم كله فقال لا
قال فنصفه قال ارجو قال اجعل هذا في النصف الذي لم
تعرفه هذا وهو الزهري شيخ ملك فما ظنك بغيره نعم ان
عرض دليل عقلي او شرعي يمنع منه عاد الي ما سبق ثالثها
بعض الاخبار المرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الاحاد
مقطوع بكذبه لقوله صلى الله عليه وسلم سيكذب علي وهذا
الحديث لا يعرف رابعها المنقول احادا فيما تتوفر الدواعي
علي نقله اما لكونه امرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر
وقت الخطبه او لتعلق اصل من اصول الدين به كالنص
الذي يزعم الروافض انه دل علي امامة علي رضوان الله
عليه فعدم تواتره دليل علي عدم صحته ص وامابصدقه
كخبر الصادق وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم
والمتواتر معنى او لفظا ش الخبر المقطوع بصدقه انواع
منها خبر الصادق اي الذي لا يجوز عليه الكذب اما لعلة
دعناه وهو خبر الله تعالى لتنزهه عن جميع النقايص
او لانه عصم من الكذب اما لدلالة المعجزه وهو خبر رسوله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم الذي يخبر به مشافهه او نقل عنه متواترا
ومنهم من استدل عليه بالاجماع علي صدقه قال ابن دقيق العيد
وهو غير جيد بل الدليل الصحيح ان معجزه دلت عليه فانها
دلت علي الصدق في التبليغ اذ لا معنى للرساله سوى ذلك
وكلما اخبر به فهو داخل تحت مدلول المعجزه انتهى واما
لشهاده الله ورسوله وهو خبر جميع الامه ومنها بعض
المنسوب الي محمد صلى الله عليه وسلم وان كنا لا نعرف ذلك
لا نحمله بعينه فانه قد سبق انهم كذبوا عليه ومنها
ما اخبر عنه عدد التواتر قال الغزالي وليس في الاخبار ما
يعلم صدقه بمجرد الاخبار الا المتواتر وما عداه فانما يعلم
صدقه بدليل يدل عليه سوي نفس الخبر وحكي صاحب المعتمد
عن النظام انه يشترط القرينه في اقتضايه العلم كقوله في الاحاد
وهو غريب وسوا التواتر المعنوي واللفظي والفرق بينهما ان
اخبار الجمع الذي يستحيل تواطوهم على الكذب ان اتفقوا في
اللفظ والمعنى فذاك وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي
فيما اخبر وابه وقع عليه الاتفاق كما اذا اخبر واحد عن
حاتم انه اعطي دينارا واخر انه اعطي بعيرا واخر انه اعطى
فرسا وهلم جرا فان المخبرين وان اختلفوا في الاداء فقد اتفقوا
على معنى كلي وهو الاعطا وهو دون التواتر اللفظي لاجل الاختلاف

حسنه
والتواتر لغة مجي الواحد
بعد الواحد بفترة بينهما
قال الله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي
رسولا بعد رسول بفترة
بينهما وفي الاصطلاح
المتواتر خبر جماعة مفيد
بنفسه العلم بصدقه اي

في الطريق النقل قال الشيخ ابو اسحق ولا يكاد يقع الاحتجاج
به الا في شي من الاصول ومسايل قليله من الفروع كغسل
الرجلين مع الروافض والمسح على الخفين مع الخوارج تنبيه
كان ينبغي ان يرد الخبر المعلوم صدقه بضروره العقل او نظره
على قياس ما ذكره اولا في نقيضه فيما يقطع بكذبه ص وهو
خبر جمع يمتنع تواطوهم على الكذب عن محسوس ش
الضمير راجع الى اللفظي لا التواتر من حيث هو فيخرج بالجمع
خبر الواحد ويمتنع تواطوهم عن جماعه لا يمتنع فيهم ذلك
وزاد بعضهم بنفسه ليخرج ما امتنع فيهم ذلك بالقراين
أو موافقة دليل عقلي او غير ذلك وانما لم يذكره المصنف
لان المفيد للقطع هو مع القراين وقوله عن محسوس في قوه
شرطين احدهما ان يكون عن علم لا عن ظن وثانيهما
ان يكون علمهم ضروريا مستندا الى محسوس ما يدرك باحدى
الحواس الخمس وانما شرط علمهم ذلك عن الحس لان ما لا يكون
كذلك يحتمل دخول الغلط فيه فلا يحصل العلم به الا ان
اشتراط الحس بخصوصه ذكره الرازي والامدي واتباعهم
والذي صرح به الاقدمون كالقاضي اشتراط كونه عن
ضروره ما يعلم بالحس من سماع او مشاهده واما باخبار
متواتره فلو اخبروا عن نظر لم يفد العلم لتفاوت العقلا

حاشية
وقد اختلفنا أي ما
أخص العلم او الاحساس
فقيل العلم أعم والاحساس
أخص فان الاحساس
ما يدرك باحدى
الحواس الخمس ابنى

في النظر

٤
امام

في النظر ولهذا يتصور الخلاف فيه نفيا واثباتا وقال الحرمين
لا وجه لاشتراط الحس بل يكفي فيه العلم الضروري فان
المطلوب صدور العلم عن الخبر الضروري ثم قد يترتب
على الحواس ودركها وقد يحصل عن قراين الاحوال كصفره
الوجل وحمره الخجل فانه ضروري عند المشاهده ولا اثر
للحس فيها على الاختصاص ص وحصول العلم اية اجتماع
شرايطه ولا يكفي الأربعة وفاقا للقاضي والشافعيه وما
زاد عليها صالح من غير ضبط وتوقف القاضي في الخمسة وقال
الاصطخري عشره وقيل اثنا عشر وعشرون واربعون وسبعون
وثلثمايه وبضعه عشر ش اختلف هل يشترط فيه عدد معين
والجمهور على انه ليس فيه حصر وانما الضابط حصول العلم
حتى لخبر هذا الجمع وافاد خبرهم العلم علمنا انه متواتر والا
فلا وقال القاضي اقطع بان اقول الاربعه لا يفيد واتوقف
في الخمسه وقال ابن السمعاني ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه
لا يجوز التواتر باقل من خمسه فما زاد فعلى هذا لا يجوز ان يتواتر
باربعه لانه عدد معين في الشهاده الموجبه لغلبه الظن دون
العلم والمشترطون للعدد اختلفوا واضطربوا فقيل شرطه
عشره ونسب للاصطخري والذي في القواطع عنه لا يجوز ان
يتواتر باقل من عشره وان جاز ان يتواتر بالعشره فما زاد لا زما.

دونها جمع الاحاد فاختص باخبار الاحاد والعشره فما زاد
جمع الكثره وقيل اثنا عشر لانهم عدد النقبا وقيل عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون
عدد الجمعه وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين وقيل بلثمايه وبضعه عشره عدد اهل بدر وانما
خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم للمشركين والبضع بكسر
البا ما بين الثلثه الي التسعه قال ابن قتيبه في كتابه مختلف
الحديث والذي يوهن هذه الاقاويل انه يلزم منها اثبات
قول بثمانيه لقوله تعالى وثامنهم كلبهم واثبات قول بتسعة عشر
لقوله تعالى عليها تسعه عشر ولم يصيروا اليه فدل على فساد
حججهم ص والاصح لا يشترط اسلام ولا عدم احتوا بلد س
لا يشترط في ناقل التواتر الاسلام خلافا لابن عبدان من اصحابنا
قال ابن القطان وانما غلط للتسويه بين ما طريقه الاجتهاد
وطريقه الخبر ولا يشترط في المخبرين ان لا يحصرهم عدد
ولا يحويهم بلد خلافا لقوم لان اهل الجامع لو اخبروا عن
سقوط الموذن عن المناره فيما بين الخلق لافاد خبرهم العلم
ص وان العلم فيه ضروري وقال الكعبي والامامان نظري
وفسره امام الحرمين بتوقفه على مقدمات حاصله لا الاحتياج
الي النظر عقبه وتوقف الامدى س فيه اشاره الي مسلتين

احدهما ان خبر التواتر يفيد العلم ولم ينقل فيه خلاف
الا عن السمنيه وهو مكابره على الضروري وهو من مسايل
المنهاج الثانيه ذهب الجمهور الي ان العلم بالتواتر
ضروري لا على انه يعلم بغير دليل بل المعني انه يلزم التصديق
به ضروره اذا قلنا وجدت شروطه كما يلزم التصديق بالنتيجه
الحاصله عن المقدمات ضروره وان لم يكن في نفسها ضروريه
واستدلوا بانه لو انتفى العلم الضروري لوجدنا انفسنا شاكين
في وجود الانبيا عليهم السلام ووجود بغداد وذلك باطل
لان كل ما لا يعرض فيه الشك فليس بنظري فالعلم الحاصل عن
التواتر ليس بنظري ولا حاجه معه الي كسب وذهب الكعبي
الي انه كسبي مفتقر الي تقدم استدلال ونقله المصنف عن الامامين
يعني امام الحرمين والرازي فاما امام الحرمين فهو قد صرح
في البرهان بموافقه الكعبي لكن نزله على ان العلم الحاصل
عقبه من باب العلم المستند الى القراين والمقدمات الحاصله
قال وهذا هو مراد الكعبي ولم يرد نظرا عقليا وفكرا
سبريا على مقدمات ونتايج وقريب منه تقسيم الغزالي في
المستصفي العلم النظري الى ما يدرك بنظر بعيد وجعل التواتر
من الاول وقال انه يحصل العلم به عن مقدمتين احديهما
هي ان هولا مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم لا يجمعهم

علي الكذب جامع والثانيه انهم قد اتفقوا علي الاخبار
عن الواقعه فيفيد العلم بالصدق علي مجموع المقدمتين واما
الامام الرازي فالذي في المحصول موافقه الجمهور وتوقف
الشريف المرتضي والامدي ص ثم ان اخبروا عن عيان فذاك
والا فيشترط ذلك في كل الطبقات والصحيح ثالثها ان علمه
لكثرة العدد متفق وللقراين قد يختلف فيحصل لزيد دون
عمرو ش عدد التواتر ان اخبروا عن معاينة فذاك وان لم
يخبروا عن معاينه اشترط وجود هذا العدد اعني الجمع الذي
يستحيل تواطوهم علي الكذب في كل الطبقات وهو معني
قول الاصوليين لا بد فيه من استوا الطرفين والواسطة
وبهذا يعلم ان التواتر قد ينقلب احادا عند الاندراس واشار
بقوله والصحيح الي انه هل يجب اطراد حصول العلم بالنسبه
الي سائر الاشخاص باخبار عدد التواتر الذي حصل العلم
بخبرهم عن واقعه بالنسبه الي شخص ام لا اختلفوا فيه فذهب
القاضي ابو بكر وغيره الي وجوب الاطراد واخرون الي عدمه
وتوسط الهندي فقال الحق ان حصول العلم في الصوره التي
حصل العلم فيها بمجرد الخبر من غير احتفاف قرينه به لا من
جهة المخبرين ولا من جهة السامعين فالاطراد واجب وان
لم يكن بمجرده بل لانضمام امر اخر اليه فلا يجب الاطراد ص وان

فه علي معني قول الاصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة

الاجماع

٢٨٩

الاجماع علي وفق خبر لا يدل علي صدقه وثالثها ان بلغوه
بالقبول ش اذا اجمعت الامة علي وفق خبر فهل يدل علي
القطع بصدقه فيه مذاهب اصحها المنع لانه يحتمل ان يكون
عملهم لدليل اخر غايته انه لم ينقل الينا وذلك لا يدل علي عدمه
والثاني يدل عليه وبه قال الكرخي وبعض المعتزلة والثالث
ان اتفقوا علي العمل به لم يقطع بصدقه حملا للامر علي اعتقادهم
وجوب العمل بخبر الواحد وان تلقوه بالقبول قولا ونطقا
حكم بصدقه ونقله امام الحرمين عن ابن فورك واعلم
انهما مسلتان احداهما بالاجماع علي وفقه من غير ان يبين
انه مستندهم وفيها قولان في انه هل يدل علي صدقه قطعا
ام لا والثانيه ان يجمعوا علي قبوله والعمل به ولا خلاف انه يدل
علي صدقه وانما الخلاف في انه هل يدل عليه قطعا او ظنا
فالجمهور من اصحابنا علي القطع وذهب القاضي ابو بكر وامام
الحرمين الي الظن وجمع المصنف في المسلتين ثلثه اقوال
ولكنه يقتضي ان الصحيح انه لا يدل علي صدقه وان تلقوه
بالقبول وهذا لا يقوله احد ص وكذلك بقا خبر تتوفر
الدواعي علي ابطاله خلافا للزيديه ش قالت الزيديه بقا
النقل مع توفر الدواعي علي ابطاله يدل علي صحته قطعا
كخبر الغدير والمنزلة فانه سار نقلها في زمان بني اميه

مع توفر دواعيهم علي ابطالهما وهو ضعيف لان المروي
بالاحاد قد يشتهر بحيث يعجز العدو عن اخفايه وهذا ان تمسك
بشهرة النقل وان تمسك بتسليم الخصم فهو ايضا لا يدل علي
الصحة لاحتمال انه سلمه علي وجه غلبة الظن بصدقه ص
واقتراق العلما بين ماول ومحتج خلافا للقوم س اذا
قبل الحديث شطر الامه وعملوا به واشتغل الشطر الاخر
بتاوله هل يدل ذلك علي صحته علي وجه القطع اختلفوا
فيه فذهب الاكثرون الي انه لا يدل وهو الحق لان من قبله
وعمل به لعله قبله لكونه مظنون الصدق ولو فرض انه
كان في مسله علميه ولعل من اوله ولم يحتج به طعن فيه
لانه من باب الاحاد اذ لا يجوز ان يكون مقطوعا به وتاوله
ولا معارض له وذهب طايفه منهم بن السمعاني الي انه
يدل عليه لان الكل يلقوه بالقبول وهو يفيد القطع بصحته
عاينه ان بعضه لا يحتج به وذلك لا يقدح في مسه تلبيه
ماصور به المصنف المسله ان بعضهم احتج به وبعضهم
اوله هو المذكور في المحصول واتباعه لكن الامدي في
الاحكام صورها بما اذا عملت طايفه بمقتضى الخبر
والباقون اولوه لا يدل على صدقه لاحتمال ان علمهم بغيره
لا به سلمناه لكن العمل بالظن جايز ايضا وهذا مخالف

لتصوير

لتصوير المحصول وان المخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا
حامل علي سكوتهم صادق ص اذا اخبر واحد بحضره
جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة وسكتوا عن تكذيبه
ولا حامل لهم علي سكوتهم من خوف او طمع فذهب الجمهور
الي انه يدل علي صدقه قطعا قال الاستاذ وبهذا النوع
اثبت المعجزات وقال اخرون ليس بقطعي لاحتمال مانع
من التكذيب واختاره الرازي والامدي ص وكذا المخبر
بسمع من النبي صلي الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير والكذب
خلافا للمتاخرين وقيل ان كان عن دنيوي اذا اخبر واحد
بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وسكت النبي صلي الله
عليه وسلم عن تكذيبه فهل يدل على صدقه فقال جماعه
نعم لانه لو كان كذبا لانكره وانكره بعضهم مطلقا
وعزاه المصنف للمتاخرين يعني كالامدي وبن الحاجب
وقال الصفدي تبعا للمحصول ان كان خبرا عن امر ديني
دل علي صدقه لكن بشروط احدها ان لا يكون قد تقدم
بيان ذلك الحكم فلو تقدم لم يكن السكوت دليل الصدق
لاحتمال الاستغنا عن الانكار بالسابق ثانيها انه يجوز
تغير ذلك الحكم عما سبق فلو لم يكن مما تغير اندفع احتمال
النسخ فلو لم يكن السكوت موهما للصدق ثالثها ان يكون

ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفره
به فان عرف لم يسمع فيه الانكار فلم يجب عليه انكاره بالنسبه
اليه واما بالنسبه الى غيره فلا يجب ايضا لاحتمال ان يكون ذلك
الوقت لم يكن وقت الحاجه اليه وان كان خبرا عن امر دنيوي
فهو ايضا يدل على صدقه بشروط احدها ان يستشهد بالنبي
صلى الله عليه وسلم والا لم يدل فانه لا يجب عليه بيان الامور
الدنيويه وفيه نظر لانه وان لم يجب عليه ذلك لكن يجب عليه
المنع من تعاطي الكذب ثانيها ان يعلم انه صلى الله عليه وسلم
عالما بالقضيه والا لم يكن دليلا على صدقه لاحتمال ان
سكوته لانه لم يعلم حقيقه الحال فيه ثالثها ان يكون المخبر
ما لا يعلم انه لا يسمع فيه الانكار فان علم انه لا يسمع سقط الامر
عن الانكار عليه والى هذا اشار المصنف بقوله اولا لا حامل على
التقرير والكذب فلهذا استغنى عن تعدد المذهب المفصل واما
مظنون الصدق كخبر الواحد وهو ما لم يبلغه الى التواتر ومنه
المستفيض وهو الشايع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله
اثنان وقيل ثلثه ص الثالث الخبر الذي لا يقطع بصدقه ولا
بكذبه وهو خبر الواحد وليس المراد به الواحد فقط بل المراد
منه الخبر الذي لم يبلغه الى حد التواتر سوا انتهى الى حد الاستفاضه
والشهره اولا فعلى هذا ينقسم خبر الواحد الى مستفيض مشهور

مفيد للظن المؤكد والى ما ليس كذلك وذهب ابن فورك الى ان
المستفيض يفيد القطع فجعله من اقسام المتواتر ثم المختار في
تعريفه انه الشايع عن اصل فخرج الشايع لا عن اصل يرجع اليه
فانه مقطوع بكذبه وقد يسمى المستفيض مشهورا واقله اثنان
وقيل ثلثه وبه جزم الامدي وابن الحاجب ثم ذكر الرافعي
في الشهادات عن الشيخ ابي حامد وابي اسحق المروزي وابي
حاتم القزويني ان اقل ما يثبت به الاستفاضه سماعه من
اثنين واليه ميل امام الحرمين قال واختار ابن الصباغ وغيره
سماعه من عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب قال وهو اشبه
بكلام الشافعي وهو يؤيد مقاله ابن فورك في انه قسم من
المتواتر تنبيه جعل المصنف اقسام الخبر ثلثه تابع الاصوليين
وقد نازع فيه العبدري في شرحه للمستصفى وقال هذا
الثالث انما هو قسم ثالث بالنسبه الينا واما هو في نفسه
فلا بد ان يكون اما من القسم الاول واما من الثاني ص مسئله
خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينه وقال الاكثر لا مطلقا
واحمد يفيد العلم مطلقا والاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض
علما نظريا ش خبر الواحد العدل المتجرد عن القراين لا يفيد
العلم مطلقا عند الجمهور وقيل يفيده مطلقا ونقله الباجي
عن احمد وابن خويز منداد وحمله بعض المحققين على الخبر

المشهور وهو الذي صحت له اسانيد متعدده سالمه عن الضعف
والتعليل فانه يفيد العلم النظري لكن لا بالنسبه الي كل احد
بل الي الحافظ المتبحر قال ولعل هذا مراد احمد لا مطلق الخبر
وقال ابو الحسين حكي عن قوم انه يفيد العلم الظاهر وعنوا
بذلك الظن والثالث انه يفيد ان احتفت به القراين والا
فلا وهو المختار عند المصنف وفاقا للامام والامدي وابن
الحاجب والبيضاوي وغيرهم فان خبر الموت مع قرينة
البكا واحضار الكفن يفيد القطع بالموت واعترض بانه
قد يقال اغمي عليه والجواب ان عدم افاده هذه القرينه
العلم لا يوجب عدم افادتها في القراين اذ منها ما لا
يعبر عنه كما نظهر توجه الخجل والوجل وفصل الاستاد ابو اسحق
وابن فورك فقالا خبر المستفيض لا يفيد العلم واما المستفيض
فيفيد العلم النظري بخلاف المتواتر فانه يفيد ضروره ص
مسئله يجب العمل به في الفتوى والشهاده اجماعا وكذا ساير الامور
الدنيويه قيل سمعا وقيل عقلا وقال الظاهريه لا يجب مطلقا ش
لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوي والشهاده
والامور الدينيه وانما الخلاف في الامور الدنيويه كذا قاله
في المنهاج فتابعه المصنف وانما تعرض في المحصول للجواز
لا للوجوب ثم مرادهم بقول الواحد في الفتوي والاثنين في

الشهاده ولهذا قال ابن السمعاني في القواطع اضافه الفتوي
الي المفتي يعمل فيها بخبر الواحد واما ان اخبر بحكم الحاكم
فانه لا يعمل الا بما يعمل به ساير الشهادات انتهي واما
الامور الدينيه فالجمهور قالوا يجب العمل به ثم اختلفوا
فالاكثرون انه يجب سمعا وهو اما الخبر المتواتر عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه كان يرسل كتبه باحكام الله علي يد
الاحاد من غير تكليف جمع وهذا مقطوع به ضروره واما
اجماع الصحابه علي العمل به فان معظم فتاويهم مستنده اليه
وقال القفال تجب عقلا بمعني انه لو لم يرد الدليل
السمعي بوجوب العمل به لدل علي ذلك العقل والا لتعطلت
الاحكام وعن ابي الحسين دل عليه العقل مع السمع وكان
ينبغي للمصنف ان يقول وقيل وعقلا فان الكل اتفقوا علي ان
الدليل السمعي دل عليه كما قاله الامام في المحصول قال وانما
اختلفوا في الدليل العقلي هل دل عليه مع ذلك ام لا فالاكثرون
علي نفيه وقال ابن سريج والقفال والصيرفي وغيرهم بل
الدليل العقلي دل عليه وهو الاحتياج الي معرفه بعض الاشيا
من الخبر وتلخص ان القايلين بوجوب العمل لا يريدون انه يوجب
العمل لذاته وانما يجب العمل لما يجب به العلم بالعمل وهي الادله
القطعيه علي وجوب العمل عند روايه الاحاد هكذا احكام

الامام في اول البرهان عن المحققين قال وهكذا القول في العمل
بالقياس ومن الناس من انكر التعبد به وعزاه المصنف للظاهرية
وانما يعرف عن بعضهم كالقاشاني وبن داود كما نقله بن الحاجب
بل قد قال بن حزم في كتاب الاحكام مذهب داود انه يوجب
العلم والعمل جميعا ثم المنكرون انقسموا بينهم على مذاهب
الاول انه لم يوجد ما يدل على انه حجة يوجب القطع بانه غير
حجة والثاني ان الدليل السمعي قام على انه غير حجة وهو راي
القاشاني وبن داود والثالث ان الدليل العقلي قام على امتناع
العمل به وعليه جماعة من المتكلمين كالجبائي ص والكرخي في
الحدود وقوم في ابتدا النصب وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه
والمالكيه اهل المدينه والحنفيه فيما تعم به البلوى او خالفه
راويه او عارض القياس وبالهامش في معارض القياس ان عرفت
العله بنص راجح على الخبر و وجد قطعا في الفرع لم يقبل او ظنا
فالوقف والاقبل ش ذهب قوم الى انه لا يعمل بخبر الواحد في
صور منها قال الكرخي لا يقبل في الحدود لان الاحاد شبهه
والحدود تدرا بها وعباره ابي الحسين في كتابه هل يجوز ان
يكون فيما يسقط بالشبهه وهو اعم من تعبير المصنف وايضا
فانه يقبل في اسقاط الحدود ولا يقبل في اثباتها كما قاله ابو
الحسين ومنها لا يقبل في ابتدا النصب نقله بن السمعاني عن

بعض الحنفيه

٤٩٢

عن بعض الحنفية وهو قوله لا يقبل في ابتداء النصب وتوالى النصب فقبلوا الواحد في النصاب الزايد
على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل و منها
لا يقبل فيما عمل الاكثر بخلافه وانا تبع انه لا اثر له لان قول البعض ليس بحجة نعم هو مرجح عند
التعارض و منها قالت المالكية لا يقبل اذا خالف عمل اهل المدينة اختار
المجلس قال القرطبي انما قصد عملهم بالمنقول تواترا كالاذان والاقامة والمد والصاع
ينبغي ان لا يقع فيه خلاف لانعقاد الاجماع على انه لا يعمل بالمظنون اذا عارضه
القاطع و منها قالت الحنفية لا يقبل فيما تعم به البلوى ولهذا انكروا واحتجوا بنقض الوضوء
بمس الذكر والجهر بالبسملة وغيره و منها ما خالفه راويه ولهذا لم يوجبوا السبع في الولوغ
لمخالفة ابي هريرة لروايته و قسم صاحب البديع من الحنفية الى ثلاثة اقسام لانه اما ان
يخالف ما رواه قبل الرواية فلا يرد او بعدها فيرد وان جهل التاريخ لم يرد لجواز التقدم فلم يخصص
اطلاق المصنف وغيره بذلك و منها ما عارض القياس ولهذا ردوا خبر المصراة و ظاهر
سياق المصنف ان ذلك قول الحنفية وقد نقل في المنهاج عنهم انهم اشترطوا فقه الراوي اذا
خالف الحديث القياس وهو يقتضي بانهم لا يردونه مطلقا و سيذكره المصنف فيما بعد
وفي اللمع للشيخ ابي اسحاق قال اصحاب مالك اذا خالف القياس لم يقبل وقال اصحاب ابي حنيفة
اذا خالف قياس الاصول لم يقبل وذكروه في احاديث الوقف والقرعة والمصراة فان ارادوا
بالاصول القياس على ما ثبت بالاصول فهو قول اصحاب مالك وان ارادوا ما يقتضيه الاصول التي هي
الكتاب والسنة والاجماع فليس معهم في شيء من ذلك كتاب ولا سنة انتهى و الثاني وهو الصحيح
تقديم الخبر مطلقا وحكاه في البديع عن الاكثر وقال الباجي انه الصحيح من قول مالك فانه
سيل عن حديث المصراة فقال او لاحد في هذا الحديث راي قال وهذا نص على تقديم الخبر
ولانا اعلم حديثا معارضه نص صحيح لان النص الصحيح ملغى في حديث صحيح وانما يعارض
ظواهر الاحاديث والتاويل يجمع بينهما على الوجه الصحيح و الثالث وهو المختار عند
الامدي وابن الحاجب ان كانت العلة تثبت بنص راجح على الخبر في الدلالة وان كان وجود
العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجودها فيه ظنيا فالتوقف وان ثبت
لا بنص راجح فالخبر مقدم و حكى الباجي عن القاضي ابي بكر قولا رابعا وانهما متساويان
ص والجبائي لابد من اثنين او اعتضاد وعبد الجبار لا بد من اربعة في الزنا ش ذهب الجبائي الى
انه يشترط في الخبر اثنان فان لم يوجد فلا بد ان يعتضد اما بظاهر او عمل بعض الصحابة او كونه
منتشرا وهذا الذي نقله هو الصواب وهو الذي حكاه عنه ابو الحسين في المعتمد وبه يعلم غلط
من نقل عنه اعتبار العدد كالامام في البرهان وقد احتج له بانه صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبر

المكتبة ... قسم المخطوطات

في ابيه حتى سأل ابا بكر وعمر يصرفاه ولم يقبل عمر خبر المغيرة حتى روى معه محمد بن مسلمة
ولم يقبل خبر ابي موسى في الاستئذان حتى روى معه ابو سعيد ونظائر ذلك واجيب بان توقفهم كان
لوجوب التوقف والا فقد قبلوا خبر الواحد وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث الاحاد الى
الملوك والسعاة للزكوات وما نقله عن عبد الجبار انما حكاه عبد الجبار عن الجبائي كذا قاله ابو
الحسين في المعتمد وانه قاسه على الشهادة نقله ومقتضى كلام المستصفى في حكاية
هذا القول التعميم في كل خبر لا في الزنا بخصوصه فانه قال وشرط الجبائي في قبول خبر العدل وقال
مرة لا بد من اربعة اخذا من شهادة الزنا والمختار وفاقا للسمعاني وخلافا للمتأخرين ان
تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم ترد ش حكى ابن السمعاني في
بانه قال ذلك على قسمين وقوله ما رويته لك ابدا بعد تصريح قول الراوي اني سمعته منه وكل واحد
منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي عنه رواه ثم نسيه وهذا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون
نصر مع هذا التجويز واتبع المصنف ذلك بان الاصل والفرع لو اجتمعا في شهادة لم ترد
بالاتفاق بعد ذلك على انه غير قادح لكن نازع في ذلك قول ابن الصفي انه لا يبعد ان ترد
واحد منهما بعينه مع جحوده لان كان لا بد من جرح واحد منهما لا بعينه كالبينتين المتكاذبتين
قال وما ابرزته تضعف في قبول رواية كل واحد منهما وشهادته فيما اذا اجتمعا ولو كان في غير
ذلك الحديث وفي المسألة قول ثالث حكاه الكيا امام الحرمين انهما يتعارضان ويرجح احدهما
بطريق من طرق الترجيح واعلم ان حكاية الاسقاط عن المتأخرين فيه قصور بل هو المتفق عليه
للاصحاب كما قاله ابن السمعاني وذكر امام الحرمين ان القاضي نقل عن الشافعي بل حكى
ابن الهندي الاجماع عليه ولم يحك الخلاف فيه عن غير ابن السمعاني وفرح به الماوردي
والروياني في القضاء فقال لا يعمل بذلك في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع ان يرويه
عن الاصل وهذا كله اذا كان الفرع جازما بان لم يكذبه وقال الفرع اني سمعته منك والاصل جاحد
تغير الحكم فلم يقع في المحصول وغيره وان شك او ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه
الاكثر ش فيما اذا جزم الاصل بالتكذيب فان شك او ظن والفرع العدل جازم فهو كذلك
احدهما وحكاه ابن الحاجب عن بعض الاصحاب لا يقبل لان راوي الاصل كشاهد الاصل اذا انكر شهادة
شاهد الفرع لم يقبل شهادته كذلك هنا والصحيح القبول لجواز انه رواه ثم نسيه
وقد وقع ذلك لكثير من الائمة وصنف فيه الدارقطني والخطيب وبعبارة الشهادة بانه لا
مزيد احتياط ويجتمع بين الصور شرط انه اذا جزم ثانيا يقبل فيما اذا تردد [illegible] ما اذا جحد
قال القاضي وهو مذهب الا [illegible] من العلماء والفقهاء من اصحاب مالك والشافعي وابي حنيفة وحكي
عن بعض الحنفية الرد ولعل [illegible] لا اذكره [illegible]

والفرع جازم

والفرع جازم اي بالرواية عنه ومحل [illegible] صور احدها ان يكون قطعا بان يقول الفرع اني
سمعته منك وهو الا غلب على ظني قال الصفي فان كان الاصل شاكا بان قال اشك او لا اذكر
فلا شبهة في صورة الوفاق على عدم القبول والضابط انه مهما كان قول الاصل معادلا لقول الفرع
فانه من جملة صور الاثبات ومهما كان قول الفرع راجحا على قول الاصل فانه من جملة صور الخلاف
الثانية ان يكون متأكدا فلا تقبل روايته متفقا وان كان الشيخ مصرفا له لعدم شرط الرواية
فان رسم [illegible] الراوي او [illegible] وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس والا فثالثها
الوقف والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والمختار وفاقا للسمعاني
المنع ان كان غيره لا يغفل او دلت تتوفر الدواعي على نقلها ش خلافا قوله ان لم يعلم اتحاد المجلس
صورتان احداهما ان يعلم تعدده وزعم الابياري وابن الصلاح [illegible] انه لا خلاف فيه وليس
كذلك وقد اجرى فيه ابن السمعاني التفصيل الذي سيحكيه المصنف عنه فيما اذا اتحد المجلس
ووجه القبول انه لا يمتنع ان يذكر النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس بدون زيادة وفي الاخر بها احد المجالس
والثانية ان لا يعلم هل تعدد المجلس او اتحد وجزم صرح الامدي قال وحكمه حكم المتعدد واولى
بالقبول نظرا الى احتمال التعدد واحتج الابياري بانه [illegible] حتى تقبل بلا خلاف وقال
الهندي ينبغي ان يكون فيه خلاف مرتب على الخلاف في الاتحاد واولى بالقبول ان [illegible]
لصرفه حاصل والتعارض له يحقق وقوله والا اي وان علم اتحاد المجلس فاقوال الجمهور على القبول
مطلقا لانه لو انفرد بنقل الحديث على الجمهور قبل وكذلك الزيادة وعن الحنفية المنع مطلقا
وحمل الابهري الزيادة على الغلط وعزاه ابن السمعاني لبعض اهل الحديث والثالث الوقف
للتعارض فان من [illegible] الزيادة يعارض من [illegible] والرابع ان كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها
عادة لم تقبل والا قبلت وهو قول الامدي وابن الحاجب والخامس قول ابن السمعاني واختاره
المصنف لا تقبل ان كان غيره لا يغفل او كانت تتوفر الدواعي على نقلها والا قبلت والغرض انه في
الغالب بعد ان يصح القبول قال واعلم ان عام موجب هذه الدلالة ينبغي ان يقال ان الذي [illegible] رواية
الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم ان يغفلوا عن تلك الزيادة وكان المجلس واحدا
ان لا يقبل رواية راوي الزيادة ثم قال الجماع مع الخصم [illegible] الرواية لو كانوا لا يجوز
عليهم [illegible] ان لا تقبل رواية هذا الواحد [illegible] وينبغي ان يقول الجماعة انهم لا [illegible]
فانهم اذا لم يقولوا ذلك يجوز انهم رووا بعض الحديث ولم يروا البعض لعرض المجلس [illegible]
فان كان الساكت اضبط او صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل تعارضا ش اختلف ما تقدم
فيما اذا اتحد المجلس ونقل بعضهم الزيادة ونقله اخرون ولم يصرحوا بنفيها لفظا ولا معنى
واستوى الكل في الضبط فان كان الساكت عن الزيادة اضبط من راويها وصرح بنفي الزيادة على

على وجه يقبل تعارضا وهذا مختار الإمام وإنه قال يقبل إلا أن يكون المتمسك عن الزيادة أضبط وإن لا
يصرح بنفيها فإن صرح وقع التعارض وقال الأنباري إن اتحد المجلس وأثبت قوم ونفى آخرون قال فالأولى
هو تعارض ينظر إلى أعداد المثبتين والنافين وقال آخرون لا تثبت بقصد قال وهذا هو الظاهر عندنا فإنه إذا لم
يكن بد من تطرق الوهم إلى أحدهما لا سبيل لترجيحه وامتنع الحمل على تعمد الكذب لم يبق إلا الذهول
والنسيان والعادة تشهد إلى أن نسيان ما جرى أقرب من تخيل ما لم يجر وحينئذ فالمثبت أولى وقوله
على وجه يقبل فيه زيادة على المحصول ولعله يعني ما مثله فإن قال لو صرح المتمسك بنفي الزيادة
وقال إنه عليه السلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاره
له فهذا تعارض القولين ويصار إلى الترجيح وقال أبو الحسين في المعتمد إن قال الراوي علمه بالزيادة
أو قال ما سمعتها ولم يقطع قاطع عن سماعها بأنه يكون ذاهلا للنفي ولارتفاع الموانع ثم ما نقل
الأمر الزيادة فإنه يحتمل أن يكون ذلك موضع اجتهاد ويحتمل أن يقال رواية الحديث أولى لأنه
يحتمل أن يكون النافي إنما نفى الزيادة بحسب ظنه ويحتمل أن يرجع إلى النافي وإن كان أضبط ص
ولو رواهما مرة وترك أخرى فكروايتين ش هذا كله إذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكت عنها
غيره فأما إذا اختلفت رواية الواحد في ذلك فإن روى الزيادة مرة ولم يروها أخرى فإن أسندها
إلى مجلس غير مجلس الناقص قبلت وإن أسندها إلى مجلس واحد فيجيء الخلاف السابق وهو في هذه
العبارة متابع لابن الحاجب وقال في المحصول إن المجلس بالزيادة ولم يغير الإعراب فإما أن تكون رواية
للزيادة مرات أقل من مرات الإمساك أو بالعكس أو يتساويان فلا يقبل في الأول ويقبل في الثاني والثالث
ص ولو غير إعراب الباقي تعارضا خلافا للبصري ش هذا كله إذا لم تغير الزيادة إعراب الباقي
فأما إذا غيرته كما إذا روى أحدهما في أربعين شاة شاة وروى الآخر نصف شاة فرواية شاة تكون
بالرفع ورواية النصف تكون بالجر والرفع والجر ضدان فلا يكتفى كما قاله الهندي على أنه لا يقبل
للتعارض لأن كل واحد منهما يروي ضد ما رواه الآخر فيكون نافيا له فيحصل التعارض فلا يقبل
إلا بعد الترجيح والفرق بينه وبين ما إذا لم تغير إعراب الثاني لأن مع أحدهما زيادة علم ليس الآخر نافيا
لها وقال أبو عبد الله البصري يقبل كما إذا لم تغير إعراب الثاني لأن الموجب للقبول المأمور زيادة
العلم بذلك إذ ليس الحق لم ينفه الساكت عنه واختلاف الإعراب تابع للاختلاف في ذلك الزائد
فلا يكون مانعا من القبول ص ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر ش أي لقيام الأدلة على وجوب
العمل بخبر الواحد وش ص الجبائي العدد في كل خبر ونقل عن كتاب المحصول لابن العربي أن الجبائي
اشترط في قبول الخبر اثنين وشرط على الاثنين اثنين إلى أن ينتهي الخبر إلى السامع وكذا نقله عنه
الشيخ في اللمع وهذا الحق نقلهم عنه بقول الصحابة بخبر العدل الواحد يعمل به على خبر العدد ونقول لهم
على خبرها يشترط رضي الله عنه في انتفاء الجناية وعن ذلك ولذا نقول ما هي المسألة مع قوله

أعرل

لا أبيار

ويتعارض الروايتان وإن قال لم يقل هذه الزيادة فإنه [illegible]

أو لأن الجهالة

95

والجهالة لا بد من أشياء أو اعتضاد ص ولو أسند وأوقف ورفع وأرسل فالزيادة ش أي فالقول قول من
أسند ومن رفع على الصحيح لأن الرفع والإسناد زيادة على من لم يرد ذلك وهذا ينبني
على رد المرسل فأما من يقبله فلا شبهة عنده في قبوله والمصنف في إلحاقها بالزيادة متابع
لصاحب الجوامع وابن الحاجب وهو يقتضي مجيء المذاهب الثلاثة كلها هنا ولم يصرح به
أكثر النقلة وليس ببعيد وقد قال بعضهم الراجح من قول أئمة الحديث أن الرفع والوقف
والوصل والإرسال يتعارضان وهذا تعبير القول بالوقف هناك وأهل المصنف ما إذا أوصل
ثم أسند أو وقف ثم رفع وهو في المنهاج ورجح القبول ص وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن
يتعلق به الحكم ش يجوز رفع بعض الخبر ورواية الباقي والأكثرون أنه جائز إذا كان مستقلا
لا يتعلق المحذوف بغيره وقد مر في أثناء الحديث حديث جابر الطويل في حج النبي صلى الله عليه وسلم
على الأبواب وأما إذا تعلق بالمذكور تعلقا يغير المعنى كما في الغاية نحو لا تبيعوا الثمر حتى
تزهو والاستثناء نحو لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء لم يجز حذفه لاختلال المقصود وسواء كان
التعلق لفظيا كما ذكرنا أو معنويا كما في بيان التخصيص والنسخ وبيان المجمل بالجمل المستقلة
واعلم أن إمام الحرمين وابن القشيري حكيا ثلاثة أقوال أحدها يجوز والثاني لا يجوز
والثالث هذا التفصيل وقال إنه المرضي عند المحققين أن الأول يجوز مطلقا ولو مع التعلق
وفيه بعد وقال الهندي والأنباري في التعلق لا خلاف في عدم جوازه وقسم الأنباري غير المتعلق ثلاثة
أقسام أحدها أن يقطع بذلك ولا يبعد فيه قول المنع مطلقا حسما للذريعة وجريان الأمصار الموضع
الإشكال فإنها أن تقرر فلا يجوز الحذف بحال ثالثها أن يعلم ذلك بنوع من النظر فعلى الخلاف
في جواز الرواية بالمعنى للعارف ص وإن حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين
فيحمل على الظاهر حمله عليه وتوقف أبو إسحاق الشيرازي وإن لم يتنافيا فكالمشترك في الحمل على محمليه
ش إذا روى الصحابي خبرا محتملا وحمله على أحد محمليه لأن حمله الراوي على الأظهر
لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه إلا بقرينة معاينة وتوقف الشيخ أبو إسحاق كذا حكاه عنه في هذه
الحالة وعبارة الشيخ واسع وإن احتمل خبر أن يرجع لأحدهما نص به إلى أحدهما كما روي عن
عمر رضي الله عنه إذا حمل قوله عليه السلام الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء على القبض في
المجلس يعتبر قيل أنه يقبل لأنه يعرف معنى الخطاب وفيه نظر عندي انتهى وإن لم يتنافيا وقلنا
اللفظ المشترك ظاهر في جميع محامله كالعام فمرجع المسألة إلى التخصيص بقول الصحابي وإن
قلنا لا يحمل على جميعها فيتبع أي المعروف حمله على ما عينه لأن الظاهر أنه لم يحمله عليه
إلا لقرينة ولا يبعد أن يقال لا يكون تأويله حجة على غيره ثم قال فإن اجتهد فلاح له تأويل يغني
أن اجتهد المجتهد فلاح له تأويل غيره ذلك وجب ولا متعبد الراوي صالح للترجيح انتهى وقال القاضي

او الصبي في تغليب عند في بيع الثمار مذهب الشافعي ان الراوي اذا روى حديثا له احتمالان ويفسره
باحد محمليه وجب قبوله كتفسير ابن عمر التفرق بالابدان دون الاقوال وينبغي تقييد كلامه
في الحمل على جميعها فان المرجح اعلان المراد احدهما وجوزوا كلا منهما وقد ذكر الماوردي في الحاوي
حديث ابن عمر في التفرق في خيار المجلس هل هو التفرق بالابدان او بالاقوال قال واجمعوا على ان المراد
احدهما فكان ما صار اليه الراوي اولى وقال ابو علي ابن ابي هريرة احمله عليهما معا فاجعل لهما في المجالس
الخيار قال الماوردي وهذا الصحيح لولا ان الاجماع منعقد على ان المراد احدهما والخلاف كما قاله انهم
فيما اذا ذكر ذلك لا يجب في التفسير للعطف ولا تفسيره اولى بلا خلاف واعلم ان الجمهور فرضوا
المسئلة في الراوي الصحابي ومنهم من قال يجري في الراوي مطلقا وان كان تابعيا ومن بعده ما فيه
في باب التخصيص والمصنف هناك سوى بينهما بخلاف ما يقتضيه كلامه هنا ولا يجري التقييد
بكونه من الائمة ص وان حمله على غير ظاهره فالاكثر على الظهور وقيل على تاويله مطلقا وقيل ان صار
اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه ش هل يجوز ترك شيء من الظواهر بقول الراوي مثل ان يحمل
الخبر اثر شيء وهو في احدهما اظهر فيصرفه الراوي الى الاخر كصرف اللفظ عن حقيقته الى مجازه او من
الوجوب الى الندب فيه ثلاثة مذاهب اصحها الحمل على الظاهر قال الامدي وفيه قال الشافعي
كيف اترك الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم لحججتهم والثاني يحمل على ما عينه مطلقا لانه لا يفعله الا
عن توقيف وبه قال اكثر الحنفية والثالث به قال ابو الحسين يحمل على تاويله ان صار اليه لعلمه
بقصد النبي صلى الله عليه وسلم من مشاهدته لقرائن تقتضي ذلك وان جهل وجوزنا ان يكون لظهور نص
او قياس او غيرهما وجب النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه وجب والا فلا واختار في الاحكام
ان علم ماخذ الاجتهاد وانه مما يوجب صرفه اليه اتبع الدليل وان جهل عمل بالظاهر لان الاصل في خبر
العدل وجوب العمل وغاية الراوي الظاهر يحتمل النسيان تنبيه بني في باب التخصيص
انه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي على الاصح ولا شك ان صرف العام الى الخصوص من حمل الظاهر
هو ونحوه ذكر المصنف هذه في باب ذكر العام بعد الخاص ص مسئلة لا يقبل مجنون وكافر ش لا بالاجماع لان
قبول الرواية منصب شريف والكافر ليس اهلا لذلك وسواء علم من دينه التحرز عن الكذب ام لا والمراد
بالمجنون المطبق واما المنقطع فان اثر جنونه في زمن افاقته لم يقبل والا قبل قاله ابن السمعاني في القواطع
ص وكذا الصبي في الاصح ش الخلاف ثابت عند نقل حكاه الشيخ ابو زيد المروزي قولا للشافعي وهو يرد دعوى
اتفاق الاجماع على عدم قبوله واستبعد الغزالي القول بالجواز في روايته وقال انه منكر من حيث النظر والقواعد
من كان يتحمل وجوابه ان الاخذ اثارة قوة الظن ومن حصل برواية الصبي ثم لابد من تقييد الخلاف بالمميز اما غيره
لم يجر فيه عليه كذب والا فلا يقبل بلا خلاف ثانيها ان يكون المخبر به رواية محضة فلو اخبر برؤية الهلال
وجعلناه رواية لا شهادة لم يقبل جزما ولم يجر فيه الخلاف في الجمهور على الوجه كما حكم فاص بان تحمل فبلغ وادى قبل

بلغ تصحيحه

عند الجمهور ش للاجماع على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وابن النعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده ولو قال المصنف فبلغ او اسلم فادى لكان احسن ليشمل ما لو تحمل في حال
كفره ثم اسلم واداه والحكم سواء على الصحيح وكذا اذا تحمل فاسقا وروى عدلا واهل الحديث يجوزون رواية ما
سمعه الصبي الصغير وان لم يعلم عند التحمل ما سمع واكثرهم على انه لا يجوز سماع من له دون خمس سنين
واما الفقهاء فلا يرون ذلك بل لا بد من تمييز الصبي عند التحمل لا يعرف ضبط ما سمعه وحفظه
حتى يؤديه كما سمعه والاعتبار بضبط اللفظ وان لم يعرف المعنى ومنهم من اشترط المعنى وهم
الذين قلوا وهذا اجماع منعقد مع التحمل به ورواية الحديث على الاحاد قاله ابن الاثير في شرح المسند ص ويقبل
مبتدع يحرم الكذب وثالثها قال مالك الا الداعية ش المبتدع اما ان يكفر ببدعته او لا فان كان الاول وان علم
من مذهبه جواز الكذب لنصرة مذهبه او لغيره لم تقبل روايته اتفاقا وان علم منه تحريمه وتحرزه عنه
فقولان والاكثر على انه لا يقبل ايضا وقال ابو الحسين يقبل واختاره في المحصول والمنهاج لان ذلك
يمنعه من الاقدام عليه والثاني فيمن يرى الكذب فلا يقبل اتفاقا والا فقولان احدهما يقبل مطلقا سواء
كان داعية لمذهبه ام لا وعزاه الاصوليون للشافعي لاجل قبوله شهادة اهل الاهواء الا الخطابية والثاني
لا يقبل مطلقا وعليه الاكثرون لانه فاسق والثالث قول مالك لا يقبل الداعية اي الذي يدعو الناس الى
بدعته لانه لا يؤمن ان يضع الحديث على وفق بدعته ويقبل ان لم يدع حكاه عنه القاضي عبد الوهاب
وقال الخطيب انه مذهب احمد وعزاه ابن الصلاح للاكثرين وقال انه اعدل المذاهب واولاها ص ومن ليس
فقيها خلافا للحنفية فيما خالف القياس ش هذا انما هو قول بعض الحنفية ولهذا لم يحكه صاحب
البديع منهم الا عن فخر الاسلام بعبارة غير مستبشعة فقال الخبر مقدم على القياس عند الاكثر وقيل
بالعكس وعيسى ابن ابان ان كان الراوي ضابطا غير متساهل قدم والا فموضع اجتهاد وفخر الاسلام ان كان
الراوي من المجتهدين كالاربعة والعبادلة رضي الله عنهم قدم لانه يقتضي المصلحة والقياس يقتضيه ومن الرواة
كابي هريرة رضي الله عنه وانس فان لا احال العقل ما في نوجب الضرورة تركه كحديث المصراة فانه معارض بالاجماع
في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر انتهى والشيخ ابو اسحاق في اللمع لم يحكه عن الحنفية
الا فيما خالف قياس الاصول لا مطلق القياس كما فعل ولا يخفى ما في هذه المسئلة من التحامل عند من له
ادنى نظر فيما يسوى او عارض القياس ص لا المتساهل في غير الحديث وقيل يرد مطلقا ش اذا كان الراوي متساهلا
في احاديث الناس ومتحرزا في حديث النبي صلى الله عليه وسلم قبل على الصحيح لانه يحصل الظن
صدقه ولا معارض له وقيل يرد مطلقا وعليه احمد لانه تهمة في قبول روايته انكار انس هذا
وهو ظاهر كلام ابن السمعاني وغيره وتحرز منه به في غير الحديث عن التساهل في الحال فلا خلاف
انه لا يقبل قاله في المحصول وغيره ص والمكثر وان ندرت مخالطته للمحدثين اذا امكن تحصيل
ذلك القدر في ذلك الزمان ش لعسر من شرط الراوي ان يكون مكثرا من سماع الحديث وروايته

لعله

الحديث

ومشعور المجالسة المحمرثي ومخالفتهم ومن قبلت الصحابة رضي الله عنهم حديث أعرابي لم
يروعنه حديث وهذه من مسائل المحصول قال تقبل رواية من لم يرو إلا خبرا واحدا فأما إذا أكثر من
الروايات مع قلة مخالطته لأهل الحديث فإن أمكن تحصيل ذلك القدر من الأخبار في ذلك القدر
والزمان قبلت أخباره وإلا توجه القدح في الكل ص وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمنع عن
اقتراف الكبائر وهوى النفس وصغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة كالبول في الطريق
ش العدالة لغة التوسط والاستقامة وشرعا ما ذكره المصنف والضابط أن لا يكون من لا تؤمن منه
الجرأة على الكذب تردد به الرواية وما لا فلا وإنما عبر بالملكة كابن الحاجب دون الهيئة كالبديع
لأن الصفة النفسانية إن كانت راسخة يقال لها الملكة وإن لم تكن راسخة يقال لها حال وكيفية
نفسانية أول حدوثها حال ثم تصير ملكة وقال ملكة لينبه على رسوخه ولهذا قال محمد بن يحيى في تعليقه
تعلقه العدل من اعتقد العمل بواجب الدين واتبع أمارة العقل فيه ثم هذا من الدين حتى صار
ذلك عادة ودينا فالملكة والعادة صفة خاصة فيقلب في دينه بحكم التمرن والتمرس في التقصي
فيوثق بقوله بخلاف الفاسق فإنه الذي يتبع نفسه هواها زمانا فاكتسب حتى ألف ارتكاب
المحظورات وعرى باقتضاء الشهوات فضعف وازع الدين بسببه فلا يوثق بقوله وإذا لم يقبل
قول العدل المعارضة بالجرأة أو العداوة فكيف يقبل الفاسق مع قيام الفسق والمراد بالكبائر
جنسها ولا يقتضي الكبيرة الواحدة بقوله ولم يحتج أن يقول والإصرار على الصغيرة لأنها
بالإصرار تصير كبيرة فلو ذكره لحط الكلام عن فائدته وقوله وصغائر الخسة أي بقلة المروءة من
الصغائر كسرقة لقمة وتطفيف حبة قصدا ولكون هذا صغيرة استثنى الحليمي منه ما إذا كان
المسروق منه مسكينا لا غنى به عما أخذ منه فيكون كبيرة وعلم من قوله صغائر الخسة أن القادح
بعض الصغائر لا الكل فما كان من الصغائر ما لا يكون فيه إلا مجرد المعصية كالنظرة التي لا يتعلق
بها ضرر والنظرة للأجنبية وإنما المؤثر ما يقدح في المروءة أو يدل على الاستهتار بالدين وقوله وهوى
النفس أي ويمنعه عن هوى النفس وهذا القيد من تفقهه والذي فإنه قال لا يبعد عندي في العدالة من وصف لم يتعرض له
وهو الاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه فإن المتقي للكبائر والصغائر
الملازمة للطاعة والمروءة قد يستمر على ذلك ما دام سالما من الهوى فإذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال
وانحل عقد التقوى وانتهى فهذا الوصف هو المقصود من العدالة قال الله تعالى وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان
ذا قربى وقوله والرذائل المباحة أي فلا بد من تجنب ذلك كالبول في الشارع والأكل في الطريق
وصحبة الأراذل ونحوه مما يدل على أنه غير مكترث بالاستهزاء والناس قال الغزالي إلا أن يكون ممن يقصد
كسر النفس وإلزامها التواضع كما يفعله كثير من العباد ص فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور خلافا
لأبي حنيفة وابن فورك وسليم وقال إمام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور ش

إذا ثبت أن العدالة شرط فلا بد من تحققها فلهذا لا يقبل المجهول بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا وقال
أبو حنيفة يقبل اكتفاء بالإسلام وعدم ظهور الفسق ووافقه منا ابن فورك كما نقله المازري في شرح
البرهان وسليم كما رأيته في كتاب التقريب له في أصول الفقه وعزاه قوم إلى الشافعي وهو غلط توهموه
من قوله ينعقد النكاح بشهادة المستورين وذكر صاحب البديع وغيره من الحنفية أن أبا حنيفة إنما قبل
ذلك في صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة فأما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق وقال
إمام الحرمين يوقف إلى استبانة حاله فلو كنا على اعتقاد في حل شيء فروى لنا مستور تحريمه فيجب
الانكفاف إلى استتمام البحث عن حاله قال وهذا أن لم يكن عنه فلو فرض اليأس من ذلك ففي المسألة
اجتهاد فيه والظاهر أنه لا يجب الانكفاف وانقلبت الإباحة كراهة ص أما المجهول باطنا وظاهرا
فمردود إجماعا ش لأن من لا نعرف عينه كيف نعرف عدالته وهي شرط في قبول الرواية وفي هذا الإجماع
نظر فقال ابن الصلاح فيه حكى الخلاف فيه ص وكذا مجهول العين ش قال المحدثون مجهول العين من لم
يسم لا تابع فهو مثل عمرو بن ذي مر وجبار الطائي وسعيد بن ذي حدان لا تابع من هؤلاء قال ابن الخطيب ولم
يرو عنهم قال أبو إسحاق السبيعي قال ابن المديني يحكى بن خلاف في روايته وهو ظاهر عطفه هنا
وليس كذلك بل قيل فيه بالقبول وهو قول من لم يشترط في الراوي مزيدا على الإسلام وقيل إن كان
الراوي عنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى بن سعيد قبل وإلا فلا ص فإن وصفه نحو الشافعي بالثقة فالوجه
قبوله وعليه إمام الحرمين خلافا للصيرفي والخطيب ش الضمير في وصفه عائد إلى أقرب مذكور
وهو مجهول العين لا مطلق المجهول ومراده به نحو قوله حدثني رجل أو امرأة أو إنسان ووصفه الراوي عنه
بالثقة أو قال أخبرني الثقة كما يقع للشافعي كثيرا فلا يخلو هذا القائل إما أن يكون من أئمة الشأن العارفين
بما يشترط هو وخصمه في العدل وقد ذكره في مقام الاحتجاج أو لا فإن لم يكن فلا يقبل وإن كان وذلك
كالشافعي لقوله في بعض معرض الاحتجاج على خصمه فالوجه قبوله وبه قطع إمام الحرمين وخالف فيه
الصيرفي والخطيب وأجيب فقالوا يجوز أن يكون الخصم اطلع فيه على جارح لم يطلع عليه العدل
فلا يكتفي بقوله هو ثقة والجواب أن مثل الشافعي لا يطلق على ذلك حيث تم الإغفال عن بعض
المعتبرين على الشافعي إبهام الشيخ وصير أمره إلى أنه يمنع سيرة العجلة الثاني لم تعرض من لا يرتاب
في أمر البيت بحثه عنه واحتج على الأول بأن العدالة أمر خفي لا نطلع عليه فيدرع
فلا يجوز احتياطها ومن يعرف مثله لا يبين فروى مالك في الموطأ في كتاب الزكاة عن الثقة عنده عن
سليمان بن يسار وعن الثاني بأنه لم يجعل ذكر الراوي إلا في حديث معروف عند أهل الحديث بأوله معلوم
الاسم والعدالة فلا يضر ترك تسمية الشيخ قال الرافعي في شرح المسند ولكن أن تقول الحاجة إلى الوصف
إذا قال لي من أثق به بالعدالة هذا الإمام يحتمل سبب كذا منه قبول قوله وترك ذلك الإمام ولو قال وهو أهل
للتعديل أخبرني عدل أن هذا الإمام يحتمل سبب كذا ولم يسم ذلك العدل فيشبه أن يكون الحكم كذلك

واذا جاز الاعتماد على قول الصحابي في الاخبار عن عدل غير مسمى فهنا اولى وكذا ههنا ويؤيده ان
الحديث المرسل يروى عن رجل من الصحابة تقبل به ولا يعتبر من المراسيل وان لم يسم الصحابي مسمى وكذلك
للعلم بعدالتهم جميعا اه وان قال لا اتهم من حدثني وقال الذهبي ليس توثيقا ش هذه درجة دون
قوله اخبرني الثقة ويقع ايضا في عبارة الشافعي كقوله اخبرني من لا اتهمه وعند المصنف انه يقبل
من مثل الشافعي ومعنى قوله فهذه الدرجة في اصل القبول والا فالدرجة متفاوتة قال ورايت بخط شيخنا
الذهبي ليس قوله حدثني من لا اتهم توثيقا بل نفي للتهمة ولم يتعرض لاتقانه ولا لانه حجة انتهى قال
وهو صحيح غير ان هذا اذا وقع من الشافعي محتجا به على مسألة في دين الله فهو والتوثيق سواء في
اصل الحجة وان كان مدلول اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبي فمن ثم خالفناه في مثل الشافعي اما
من ليس مثله فالامر على ما وصفه شيخنا رحمه الله انتهى والعجب من اقتصاره على نقل كلام الذهبي مع ان
ذلك قاله الصواب من قول اصحابنا وقد رايته في كتاب الدلائل والاعلام لابي بكر الصيرفي اذا قال
المحدث حدثني الثقة عنده وحدثني من لا اتهم لم يكن حجة لان الثقة عنده قد لا يكون ثقة عندنا وقد خرج
ابن علية انتهى وقال الماوردي والروياني في الحكم اذا قال اخبرني الثقة او من لا اتهم فليس بحجة
لانه قد يوثقه ويكون مجروحا عند غيره ص ويقبل من اقدم جاهلا على مفسق مظنون او مقطوع في
الاصح ش المراد بالمفسق المظنون ان يقدم على ان يعتقد انه على الصواب بتاويل قام عنده ويحتمل
نفي بطلان ذلك المفسق ولا نقطع به اما لو ظننا فسقه ببينة شهدت بفسقه فليس من هذا القبيل بل في
روايته والمراد بالمقطوع ان يقطع ببطلان ما هو عليه فالاول ظاهر ظنا والثاني ظاهر قطعا وهذا
التفصيل نقله عن الشافعي اما في المظنون فكقوله اذا شرب الحنفي النبيذ من غير سكر قبلت شهادته
واحد لانه لم يقدم عليه بجراءة وهو لما خرج فيه ليس قطعيا حتى يعتبر ظنه معه فتقبل روايته واما في
المقطوع فكقوله اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية وتوجيهه فيهما ان المقتضي لقبول روايته
قائم وهو ظن صدقه لانه يرى الكذب فيحصل الظن والمعارض المتفق عليه منتف وهو الفسق الذي لا تاويل معه
الجراة على الكذب والاظهار عمومه غير موجب ان يقبل عملا بالمقتضي ولا بد ان يستثنى على هذا القول
من المقطوع بفسقه من يرى الكذب والتعصب به فلا يقبل ملاحظا واليه اشار الشافعي بقوله الا الخطابية
فما وجه الشارح المصنف له والثاني لا يقبل لانه فاسق وانه درج تحت الادلة المانعة من قبول قول الفاسق
والثالث الفرق بين المقطوع والمظنون لان نقل الصدق تضعيف في المقطوع دون المظنون وهنا امران
احدهما اقتضى كلامه حكاية قول في عدم قبول المظنون وحكى في المحصول الاتفاق في الظنون
على القبول قال المصنف والاظهر ثبوت الخلاف فيه كما في الشهادة وفيها وجه انه ترد به وكذلك
جار في الرواية ايضا الثاني فرق بينهما فيما يتعلق بالعلم الثاني قوله جاهلا ليس مطابقا لوضع
المسألة بانها مفروضة فيمن يقدم عليه معتقدا جوازه بتاويل واما الجاهل بكونه فسقا فلم يتكلم فيه

الاصوليون

الاصوليون والذي اوقع المصنف في ذلك عبارة المنهاج والحاصل ان الصور ثلاثة احدها ان يعتقد
كونه فسقا ويقدم عليه عالما به فروايته مردودة بالاجماع كما قاله في المحصول لانه يوصف مع ذلك بالاقدام
على الكذب وكان المصنف عبر بالجهل عن الفسق عند القاضي انه يستحيل بلا دليل شبهة او تقليد
الثانية فتكلم فيه الشافعي والقاضي الثالثة ان يقدم جاهلا بكونه فسقا وهي مسألة
الكتاب لم يتعرض الاصوليون له وهو من وظيفة الفقهاء وفيه تفصيل لهم وقد قال الماوردي اما
ما اختلف في اباحته مع علمه بالخلاف فيه وجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لانه ترك
الاسترشاد في الشبهات تهاونا بالدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاد الاباحة اغلظ
من انتهاكه ولا يفسق معتقد الاباحة وحكى المصنف في شرح المنهاج الوجهين واسقط
منهما قوله مع علمه بالخلاف فيه واستشكل الامر عليه وقال لابد من ضبط في جاهل بالفاعل الشعور
اي المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه وحكى الشافعي فيه الاجماع
ثانيها الا ترجع على حكم الاشياء قبل الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون
كما انه الحل قبل ورود الشرع فيه ص واضطرب في الكبيرة فقيل ما توعد عليه بخصوصه وقيل ما فيه
حد وقيل ما نص الكتاب على تحريمه او وجب في جنسه حد وقال الاستاذ والشيخ الامام
كل ذنب ونفي الصغائر والمختار وفاقا لامام الحرمين كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها
بالدين ورقة الديانة ش في حد الكبيرة اوجه احدها انها ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة
والثاني المعصية الموجبة للحد قال الرافعي وهم الى ترجيح هذا اميل والاول ما يوجد لاكثرهم وهو
الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر والثالث وهو قول الاستاذ والقاضي ابي بكر والامام وابن القشيري
كل ذنب بناء على انه لا صغيرة في الذنوب ونقله ابن فورك عن الاشعرية واختاره نظرا الى من عصي به جل
وعز قال القرافي كانهم كرهوا تسمية معصية الله صغيرة اجلالا له عز وجل مع انهم وافقوا في الجرح
انه لا يكون بمطلق المعصية وان من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة وما لا يقدح هذا مجمع عليه وانما
الخلاف في التسمية والاطلاق والصحيح التغاير لقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان
وسمى بعض المعاصي فسقا دون البعض وفي الصحيح الكبائر سبع وعد الكبائر ببعض الذنوب ولان ما
عظمت مفسدته احق باسم الكبيرة والرابع قول امام الحرمين في الارشاد واختاره المصنف كل جريمة تؤذن بقلة
اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي مبطلة للعدالة قال الامام وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل تبقى
حسن الظن بصاحبها فهي التي لا تحبط العدالة قال وهذا احسن ما يميز احد الضربين عن الاخر وذكر في
النهاية ما حاصله ان الصادر ان دل على الاستهانة لا استهانة الدين بل استمالة عليه التقوى
عليه رجاء العفو فهي كبيرة وان صدرت عن فلتة خاطر او لفتة ناظر فهي صغيرة والمفهوم ان التعاريف
السابقة اقتصار على بعض الكبائر والضابط ان يقال كل ذنب قرن به وعيد او حد او لعن او اكثر من مفسدة او اشعر

عليه معرفة

بتعاون من تكبيره او حينه اشعارا باصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما الوقيل بعقوق معصوما بحقهم
انه مقتضى حده او وطئ امرأته ظانا انها اجنبية فان ذا هي زوجته او امته وكهذا احكى وجه بوجوب الحد وهو
في الفعل اسراف وعن سفيان الثوري ان ما تعلق بحق الله فصغيرة او بحق الآدمي فكبيرة وقال الواحدي
الصحيح انه ليس للكبائر حد يعرفه العباد ويتميز به عن الصغائر تمييز اشارة ولو عرف ذلك لكانت الصغائر مباحة
ولكن الله تعالى اخفى ذلك عن العباد فيجتنب كل واحد ما نهي عنه رجاء ان يكون مجتنبا للكبائر
ونظيره اخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في رمضان (ص كالقتل) ش اي العمد وبغير
حق وشبه العمد دون الخطأ كما قاله شريح الروياني وجعله الحليمي مراتب وقال ان قتل اباه او ذا رحم
في الحجلة او اجنبيا محرما بالحرم او بالشهر الحرام فهو فاحشة فوق الكبيرة فان قلت كيف لم يبدأ بالشرك
وهو اعظم منه ففي الصحيح سئل اي الذنب اعظم قال ان تجعل لله ندا وهو خلقك قيل ثم اي قال ان تقتل
ولدك الحديث قلت لان كلامه في فاحش المعاصي بعد ثبوت وصف الاسلام (ص والزنا واللواط) ش اما الزنا فاجمع
الصحيح على كبيرة والحق به اللواط لاشتراكهما في وجوب الحد واللواط افحش واقبح وقد اخبر الله انه اهلك
قوم لوط به وقال صلى الله عليه وسلم اذا زنى العبد خرج منه الايمان فكان كالظلة فاذا اقلع عنه رجع
اليه الايمان قال الذهبي على شرط الشيخين ويلحق به واطء البهيمة او الاجنبية في الموضع المكروه (ص وشرب
الخمر ومطلق المسكر) ش شرب الخمر اي وان لم يسكر وثبت عن ابن عباس لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة
بعضهم الى بعض وقالوا حرمت الخمر وجعلت عدلا للشرك (و) اما قوله ومطلق المسكر اي من غيرها لان الخمر
اسم للعنب خاصة وفي مسلم مرفوعا ان الله عهد لمن شرب المسكر ان يسقيه من طينة الخبال وهو عرق
اهل النار ويلتحق به كل ما يزيل العقل بغير ضرورة (و) ما قاله المصنف هو المشهور وقال شريح الروياني من
اعتقد مذهب الشافعي اذا شرب النبيذ فهل يكون كبيرة فيه وجهان وحكي عن الماوردي (وزعم) الحليمي
ان من مزج خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدته ثم تناوله شربه فمن الصغائر واستغربه المصنف في الضبطانة وليس
بغريب بل هو جار على المذهب لان المنع حينئذ للنجاسة لا للاسكار (ص والسرقة والغصب) ش للتوعد
والحد في السرقة والتوعد في الغصب لقوله عليه السلام من ظلم قيد شبر من الارض طوقه من سبع ارضين ولعن الله من غير
منار الارض او سرق منار الارض رواه مسلم (و) قيد العبادي وشريح الروياني وغيرهما الغصب بما يبلغ قيمته
ربع دينار وكانهم قاسوه على السرقة قال الحليمي واما سرقة الشيء التافه فهي صغيرة الا اذا كان المسروق
منه مسكينا لا غنى به عما اخذ منه فيكون كبيرة قلت لا من جهة السرقة بل من جهة ايذائه وينبغي مثل
ذلك في الغصب (ص والقذف) ش لقوله تعالى ان الذين يرمون المحصنات وفي الصحيح عده من السبع الموبقات
اما قاذف غير المومنين فكبيرة ... ومن يباح القذف فلا يكون كبيرة كما اذا علم الزوج ان
الولد ليس منه ويجرح الشاهد والراوي بالزنا بل يجب قال ابن عبد السلام فالظاهر ان من قذف محصنا في خلوة
بحيث لا يسمعه الا الله والحفظة ان ذلك ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة وما قاله فيه نظر بل يظهر انه اذا

كان صاحبا

اذا كان صادقا دون الكاذب لجرأته على الله (و) قال الحليمي قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة
من الكبائر وقذف الصغيرة من لا يحتمل الوقاع بحيث يقطع بكذبه فاحشة وفي المملوكة نظر وفي الصحيح من قذف
عبده اقيم عليه الحد يوم القيامة (ص والنميمة) ش وهي نقل كلام الناس بعضهم الى بعض على جهة الافساد
قال تعالى هماز مشاء بنميم وفي الصحيح لا يدخل الجنة نمام ولا يشكل على كونها كبيرة حديث وما يعذبان في كبير
اما احدهما فكان يمشي بالنميمة لان المراد لا يعده الناس كبيرا لقوله تعالى وتحسبونه هينا وهو عند الله
عظيم (و) من نظر الى ما اشتملت عليه من المفاسد علم انه حل يجب كما الوقيل ملانا وعن
علي فتلك قال تعالى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك وما حكاه الصحابة للنبي صلى الله عليه
وسلم عن المنافقين (فيه) سكوت المصنف عن الغيبة يوهم انها ليست بكبيرة وهو
ما نقله الرافعي عن صاحب العدة ولم يخالفه وهو ضعيف او باطل كيف وقد نقل عن الاكثرين
في حد الكبيرة ما توعد عليه والوعيد عليها ثابت في الكتاب والسنة بل نقل القرطبي في
تفسيره الاجماع على انها كبيرة وصرح به نص الشافعي في ذلك كما حكيته في خادم الرافعي
والروضة ومن قول النبي صلى الله عليه وسلم ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام وفي
معناها السكوت على الغيبة فان السامع شريك المتكلم (ص وشهادة الزور) ش وفي
الصحيحين انها من اكبر الكبائر وفي الحديث الثالث لا تزول قدما شاهد الزور يوم القيامة
حتى تجب له النار (و) قوله عدلت شهادة الزور الشرك بالله وانما عادلته لقوله
تعالى واجتنبوا قول الزور ... مع الله الها آخر ثم قال بعدها والذين لا يشهدون الزور والزور الكذب
والباطل (و) منه المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور قال الرافعي ينبغي ان يكون
في قوله ومعلوم ... زور وعليه حملوا قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
قال الغزالي ومقتضى العادة انه لا تكون كبيرة الا اذا احضت ... لكن الشرع
جعله فسوقا مطلقا وان كان لم يثبت ... على المشهود عليه (ص وقطيعة
الرحم) ش لقوله تعالى وتقطعوا ارحامكم وفي الصحيح لا يدخل الجنة قاطع ... قليل ...
والرحم الاقارب وتقطع على كل من جمع بينك وبينه نسب من جهة النساء والقطيعة
الهجران و جعله من القطع وهو ضد الصلة (ص والعقوق) ش وفي الصحيحين انه من
اكبر الكبائر (و) قال عليه الصلاة والسلام رضى الله تعالى في رضى الوالدين وسخطه في سخط
الوالدين قال الذهبي اسناده صحيح قال وفي الحديث كل الذنوب يؤخر منها ما شاء الله
يوم القيامة الا عقوق الوالدين فانه يعجل لصاحبه وانما قال المصنف العقوق ولم يقل
بالوالدين تبعا للحديث الخالة بمنزلة الام وصححه الترمذي وعلى قياسه العم اب وفي الصحيح عم
الرجل صنو ابيه (ص والفرار من الزحف) ش وهو من السبع الموبقات لكنه قد يجب اذا علم انه

علة نقل

لدليل في الموبقة لا ادري كتاب الحلم

اهـ اعلم انه يقتل من غير نكاية في الكفار لان التعرض بالنفوس انما جاء لمصلحة اعزاز الدين وفي
النبوة ضد هذا المعنى ص ومال اليتيم ش لقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا وعده في الصحيح من السبع الموبقات وقيل انه مجرب لسوء الخاتمة
اعاذنا الله وقال الشيخ عز الدين في القواعد قد نص الشرع على ان شهادة الزور واكل مال
اليتيم من الكبائر فان قيل وقعا في مال خطير وان وقعا في مال حقير فكبيرة او تمرة فهذا مشكل
فيجوز ان يجعل من الكبائر حسما لهذه المفاسد كشرب قطرة من الخمر ويجوز ان يضبط ذلك
المال بنصاب السرقة قلت ويؤيد هذا ما سبق في الغصب ص وخيانة الكيل والوزن ش لقوله
تعالى ويل للمطففين ومطلق الخيانة ايضا من الكبائر قال الله تعالى ان الله لا يحب الخائنين وفي معنى
الكيل والوزن الذرع في الثوب وعلقه ص وتقديم الصلاة وتأخيرها ش اي تقديمها على وقتها
وتأخيرها عنه بلا عذر من سفر او مرض وعليه حملوا حديث الترمذي من جمع بين الصلاتين من غير
عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قال ابن حزم ولا ذنب بعد الشرك اعظم من ترك الصلاة حتى يخرج
وقتها وقتل مؤمن بغير حق وعلم منه ان تركها بالكلية اولى وهو المراد بقوله تعالى والذين هم
عن صلاتهم ساهون وقوله تعالى اضاعوا الصلاة وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
وروى الترمذي عن عبد الله بن شقيق عن ابي هريرة قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون
شيئا من الاعمال تركه كفر غير الصلاة رواه الحاكم واخرجه الترمذي ومن ذكر ابن حزم وصح
البغوي في التهذيب وجهان فيمن ترك صلاة واحدة فليس بصاحب كبيرة حتى يعتاد ذلك
مرارا ص والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ش لقوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من
النار بل ذهب الشيخ ابو محمد الجويني الى ان الكذب عليه كفر ولا شك ان تعمد الكذب عليه في تحليل
حرام او تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف فيما سوى ذلك وفي الحديث من روى عني حديثا وهو يرى انه كذب
فهو احد الكاذبين قال الذهبي ومن هنا يعلم ان رواية الموضوع لا تحل وتخصيص المصنف بالكذب على رسول
الله صلى الله عليه وسلم يوهم ان الكذب على غيره ليس بكبيرة وليس على اطلاقه ومنه الكذاب في غالب
اقواله قال تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب وقال قتل الخراصون وفي الصحيحين ان الكذب يهدي الى الفجور
وان الفجور يهدي الى النار ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا ومن محاسن الشرع اباحة
المعاريض فلا ضرورة حينئذ تدعو الى الكذب وفي الحديث من رسالة من ابي انه قال ان الاسماء ص وضرب
المسلم ش اي بلا حق او زيادة على ما يستحقه وفي الصحيح صنفان من اهل النار قوم معهم كاذناب
البقر يضربون بها الناس وخص المصنف المسلم لانه اعظم انواعه والا فالمعاهد بغير حق كذلك ص وسب
الصحابة ش لقوله عليه السلام من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب رواه البخاري وقال لا تسبوا اصحابي فوالذي
نفسي بيده لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه متفق عليه ص وكتمان الشهادة

ش لقوله تعالى

لقوله تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه وفي التعبير انه مسخ القلب وهذا الوعيد لم يذكر في غيره
من الكبائر قال ابن القشيري من ترك الشهادة الامتناع من ادائها بعد تحملها ومنه لا يكون
عند صاحبها الحق علم بان له شهادة وخاف صاحبه ص والرشوة ش لحديث لعن الله الراشي والمرتشي
وهي مثله اخذ مال لا ليبطل حقا او يحق باطلا اما من بذل مالا ليتكلم له في امر مع السلطان
فهي جعالة قاله القفال وغيره ص والدياثة والقيادة ش الاول المتحسس على اهله والثاني
على غيره اجنبية ثم قال تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين
فروى سليمان بن بلال عن الاعرج عن سالم بن عبد الله عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاثة لا
يدخلون الجنة العاق لوالديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح لكن بعضهم يقول
عن عمر موقوفا قال من كان يظن باهله الفاحشة ويتغافل لمحبته فيها فهو ديوث لا تعرض عليه
ولا خير فيه لا غيرة له ص والسعاية ش اي عند السلطان اي بايذاء المسلم وان كان صادقا قال صاحب
نهاية الغريب وفي حديث ابن عباس الساعي لغير رشدة الذي يسعى بصاحبه الى السلطان ليؤذيه
يقول هو ليس بثابت النسب ولا ولد حلال ومنه حديث كعب الساعي مثلث يريد انه يهلك
بسعايته ثلاثة انفس السلطان والساعي والمسعي به وفي الاحياء نعيم عن الشافعي قال قبول
السعاية اشر من البغاية لان السعاية دلالة والقبول اجازة وليس من دل على شيء كمن قبل واجاز
قال والساعي ممقوت لهتكه العورة واذاعته الحرمة وبالاخص ان كان كاذبا فيما ذكره الله بقوله
البهتان وشهادة الزور ص ومنع الزكاة ش لقوله تعالى والذين يكنزون الزكاة والتوعد عليه
كبيرة ومقاتل الصديق مانع الزكاة واجمع عليه الصحابة ص وياس من الرحمة وامن المكر ش
اما الاول فلقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ومن قال لا يغفر الله لي فقد اساء
وكذب القرآن في قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء واضاف بعضهم اليه القنوط قال تعالى ومن يقنط
من رحمة ربه الا الضالون ولك ان تسال عن الفرق بينهما وفسر الراغب القنوط باليأس من الخير وقيل
اليأس من انتفاء الطمع ويحتمل تفسير اليأس بما لا ينتهي الى القطع والقنوط بما يوصل الى القطع
في قوله تعالى وان مسه الشر فيؤوس قنوط والثاني لقوله تعالى فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
[illegible] على رحمة الله قال تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم
من الخاسرين ص والظهار ش اي وهو قوله انت علي كظهر امي اشتق من الظهر وهو قول الله تعالى
في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا لانهم صيروا امهاتهم من لم يكن كذلك وهذا
جعلته الكبائر قبل التسبب [illegible] ص ولحم الخنزير والميتة
ش اي بغير ضرورة لقوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وهو من [illegible] على الانعام
ص وفطر رمضان ش لان صومه ركن الاسلام وروى من افطر يوما من رمضان من غير عذر ولا رخصة لم يقضه صيام

الغصب ص والغلول ش اي وهو خيانة من الغنيمة او من بيت المال والزكاة قال تعالى ومن
يغلل يأت بما غل يوم القيامة و روي لا اغلال ولا اسلال اي لا خيانة ولا سرقة وقال الامام
احمد ما نعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك الصلاة على احد الا على الغال وقاتل نفسه
وما فسرت به الغلول هو الذي قال الازهري وغيره قال ابو عبيد الغلول في المغنم خاصة والاول
من الخيانة وكان الحقد فانه يقال من الخيانة اغل يغل ومن الحقد غل يغل بكسر الغين
ومن الغلول غل يغل بالضم ص والحرابة ش لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية
ص والسحر ش وفي الصحيحين عده من السبع الموبقات وكان الساحر لا بد ان يكفر وكفر الساحر
كم وانما هو انما الشعر ص والربا ش وهو مقابلة مال بمال على وجه مخصوص غير معلوم
التماثل في معيار الشرع حالة العقد او مع تاخير في البدلين او احدهما وهو من الكبائر لقوله تعالى
فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وفي الصحيحين عده من السبع الموبقات وفيه لعن الله آكل الربا وموكله
قال الشيخ عز الدين في القواعد ولم اقف على العلة المقتضية لجعله من الكبائر فان كونه مطعوما
وقيمة الاشياء او مقدرا لا يقتضي ان يكون كبيرة ولا يصح التعليل بانه كبيرة لحرمة ربا الفضل
وربا النساء فانه باع الف دينار بدرهم واحد صح بيعه ومن باع كر شعير بالف كر حنطة او كر
شعير بالف موز حنطة او مدا حنطة بمثله او دينارا بمثله واجل اكثر بلحظة فان البيع
يفسد مع انه لا يظهر في مثل هذه الصور ما يصار اليه قلت ولكن للغزالي في الاحياء في
توجيه المفسدة كلاما جليلا منه والظاهر انه تعبد وكان الذي … يقولون هذا الربح
جنيبي اي الربح ابتداء او معنى الثوب الذي قيمته عشرة بخمسة عشر والله تعالى حرم الربح
في الابتداء وبين الربح في الانتهاء ولهذا … بما بين يديه ولا جمع بين … و يجوز ان يعرف الكل
المصنف بالكبائر الستة انه فانه من الكبائر ايضا وفي مسلم من حديث التشبه بالعار والمنفق
في سبيل الله يقال له انما قاتلت ليقال فيؤمر به فيسحب الى النار وصحح الحاكم قوله
من يوعا ان الرياء شرك ص وادمان الصغيرة ش اي فانه بمنزلة الكبيرة ولهذا اخره المصنف
عن الكل وهذا هو المشهور وحكى الرافعي في ادب القضاء وجها انه لا تصير الصغيرة
بالاصرار ومنه عليها كبيرة كما لا تصير الكبيرة بالادمان عليها كفرا والادمان يكون باعتبارين
الاصرار بالفعل والاصرار حكما وهو العزم على فعلها بعد الفراغ منها فحكمه حكم من كررها
فعلا و تعبير المصنف بالادمان يقتضي منه للاصرار ولهذا قال ابن فورك الاصرار الاقامة على
الشيء بالعزم عليه من جهة العزم على فعله والاصرار على الذنب يقتضي التوبة منه وهل المراد
الادمان على نوع واحد من الصغائر او الادمان من الصغائر سواء كانت من نوع او انواع فيه نظر والاصحاب
قال الرافعي والثاني يوافق قول الجمهور من غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة، تنبيهان

الاول انما

الاول انما عد المصنف هذه الانواع لبيان … حصرها في سبع ولهذا قيل لابن عباس الكبائر سبع
فقال هي الى السبعين اقرب وعن ابن جبير هي الى السبعمائة اقرب قال ابن الهمام ولا يبعد مثل هذا الا بان كل
معصية كبيرة اذا اضيفت الى ما هو دونها فهو … استعاذة من مقامات الكبائر وعدوا التعليق
ما خرب الاول وقد عد كبيرة وصغيرة كان الكفر بالله فانه اعظم الكبائر وليس في نوعه صغيرة وقد جاءت
احاديث بعدها سبعا واحاديث بالاكثر من ذلك كما بينا وليس مفهوم مخالفة لو لم يقصد منها الا انها لم
تبنى على سعة معينة بل بينها تفاوت ونهى عن الجمع ما قيل في افضل الاعمال وجواب النبي صلى الله عليه
وسلم كان بحسب في كل وقت بعض الكبائر بالذكر لحاجة السائل … الى بيانه وعلى حسب حال
بعض الحاضرين واشعر بعض الاحاديث على اكبرها كقوله الا انبئكم باكبر الكبائر الثاني لم يراع
المصنف ترتيبا وقال القفطي … اكبرها الشرك ثم الياس من رحمة الله لانه تكذيب للقرآن ثم الامن
من مكر الله ثم القتل لان فيه اذهاب النفس واعدام الوجود ثم اللواط لان فيه قطع النسل ثم الزنا
لاختلاط الانساب ثم الخمر لذهاب العقل الذي هو مناط التكليف قلت وفيه نظر لجعل عقوق
الوالدين بعد الشرك لان الله تعالى … اعظم على ابن …
باخ الاستخف به ما جرى لغيره ولهذا قرنه بتشبيه في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وبالوالدين احسانا وقال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وجاء في بعض العقوق بعد الاشراك
ص مسئلة الاخبار عن عام لا ترافع فيه الرواية وخلافه الشهادة ش الفرق بين الرواية والش
والشهادة من مهمات هذا العلم وقد خاض فيه المتاخرون وغاية ما فرقوا به بينهما اختلافهما في بعض
الاحكام كاشتراط العدد والحرية والذكورية وغيرها وذلك لا يوجب تغاير الحقيقة فقد
قال القرافي واقمت مدة اتطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به في كلام المازري فذكر ما حاصله انهما
خبران غير ان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فالترافع فيه الى الحكام فهو الرواية وان كان
خاصا بمعين والترافع فيه ممكن فهو الشهادة واذا اتضح الفرق بينهما فمن مناسبة اعتبار العدد في
الشهادة لا تتوكد بها الرواية استظهارا دون الرواية فانه … اثبات الحقوق المعينة
ما لا … اثباتها في الجملة فجاز ان تتوكد الشهادة بما لا تتوكد به الرواية ولهذا اكد بالعدد
ومنع العداوة وغيرها كذلك فجاز هذا بان الخبر وان لم يتضمن اثبات الحق على معين لكن يتضمن
اثبات شرع عام في حق جميع المكلفين الى يوم القيامة فالاحتياط فيه اجدر من الاحتياط في اثبات الحق
على واحد في زمن معين وتحقيق المناسبة وجوه ذكرها الشيخ عز الدين احدها ان الغالب على المسلمين
مهابة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور فاحتيج الى الاستظهار فيها
والثاني انه قد ينفرد بالحديث النبوي شاهد واحد فلو لم يقبل لفات على اهل الاسلام تلك المصلحة العامة
بخلافه فوات حق واحد على شخص واحد في المحاكمات والثالث ان بين كثير من الناس والمسلمين شحناء وعداوة

مختلفهم على شهادة الزور بخلاف الاخبارات النبوية ص واشهد انشاء تضمن الاخبار لا محض الاخبار
وانشاء على المختار ش فيه ثلاثة مذاهب احدها انه اخبار وهو ظاهر كلام اللغويين قال ابن فارس في المجمل
الشهادة خبر عن علم وقال الامام فخر الدين في تفسير قول الله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا فيه دلالة على
ان الشهادة مغايرة للعلم قال وليست الشهادة عبارة عن قوله اشهد فانه اخبار عن الشهادة
والاخبار عن الشهادة غير الشهادة بل الشهادة عبارة عن الحكم الذهني وهو الذي يسميه المتكلمون
عن النفس والثاني انه انشاء واليه مال القرافي لانه لا يدخله التكذيب شرعا واما قوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فعائد الى تسميتهم ذلك شهادة لان الخبر اذا خلا عن مواطاة القلب
اللسان لم يكن ذلك حقيقة والثالث انه انشاء تضمن الخبر على التفسير وهذا ما يجمع القولين واعلم
ان نقل المذاهب هكذا في هذه المسئلة لا يوجد مجموعا وانما يوجد متفرقا في كلامهم الا في التلويح
ثم اختلف اصحابنا في قول القائل اشهد بالله هل هو يمين مؤكد بلفظ الشهادة او يمين فيها ثبوت
شهادة والاصح الاول ص وصيغ العقود كبعت انشاء خلافا لابي حنيفة ش اختلفوا في صيغ
الخبر المستعملة في الانشاء كبعت واشتريت التي قصد بها ايقاع هذه العقود هل هي على ما كانت عليه
من الخبرية او نقلت عن الخبرية بالكلية وصارت انشاء على قولين قال في المحصول ولا شك انها في اللغة
موضوعة للاخبار وقد تستعمل في الشرع كذلك ايضا في استحداث الاحكام وانما النزاع انها حيث
استعملت لاستحداث احكام لم تكن قبل فهل هي اخبارات باقية على الوضع اللغوي او انشاءات
الاقرب الثاني انتهى وعزاه الهندي للاكثرين وكذلك الاصفهاني وعزى مقابله للحنفية قال وهو
اختيار ائمة النظر من علم الخلاف قال وهذا التفريع على القول بالنقل الشرعي اما على قول المعتزلة
او انه مجاز انها اللغوية ولا ياتي على التفريع على راي القاضي انتهى واما التصنيف فنسبه لابي حنيفة
وفيه نظر فانه لا يعلم لابي حنيفة فيه نص وغايته ما وقع من كلام المتاخرين نسبته للحنفية وممن انكر
ذلك القاضي شمس الدين السروجي وكان من ائمة الحنفية العارفين بمذهبه فقال في كتاب النكاح من الغاية
بعد ان حكى عن القرافي انه نسب ذلك للحنفية هذا لا نعرفه لاصحابنا بل المعروف عندهم انها انشاءات
قلت ولهذا قال صاحب البديع الحق انها انشاء ولهذا يقبل التعليق عن قوله طلقتك ثلاثا وكذا غيره من
الحنفية قالوا وليس معنى كونه انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع
هذه الامور من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة ولهذا كان جعلها انشاء للضرورة حتى لو امكن العمل بكونه
اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق قلت وكذلك عندنا
اذ قصد الاجنبية وقال بعض المتاخرين الحق انها اخبارات جردت عن الخبرية وصارت انشاء لانها كانت انشاء
وان ارتفع الاخبار كانت خبرا واحتج القائلون بانها اخبارات في ثبوت الاحكام بان معنى قولك بعت
الاخبار عما في قلبك فان اصل البيع هو التراضي ووضعت لفظة بعت للدلالة على التراضي فكانه اخبر عما

عما في ضميره

عما في ضميره ورد بانه لا ينحصر في هذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية فلا بد ان يعتقد على بيع اخر غير البيع
الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب
بالقطع لتخصيصه من يحكم عليهم باحدهما تنبيه لا يختص الخلاف بالعقود بل يجري في الحلول
كفسخت وطلقت بالطلاق انشاء ولا يقوم الاقرار مقامه ولكن يؤاخذ بما اقر به وبعضهم يجعل الاقرار على
صيغة ومن ثم قيل انشاء فاذا اقر بالطلاق ثم قال كذبت لم يقبل ولا يتعين بالطلاق وحكى وجه انه يصير انشاء
حتى يحل باطنا قال امام الحرمين وهو ملتبس فان الاقرار والانشاء يتنافيان فذاك اخبار عن ماض وهذا
احداث في الحال وذلك يدخله الصدق والكذب وهذا بخلافه ص فان القاضي يثبت الجرح والتعديل
بواحد وقيل في الرواية فقط وقيل لا في الجميع ش في الاكتفاء بجرح الواحد وتعديله في الرواية والشهادة
مذاهب احدها الاكتفاء به فيهما وبه قال القاضي ابو بكر وعبارته في التقريب والذي نقول به
لا شيء عندنا بعدد وان كان الاحوط ان لا يقبل في تزكية الشاهد خاصة اقل من اثنين والمخبر فليس ربا به
انتهى والثاني يتعين العدد فيهما وهو راي المحدثين وهذا غير الامام والثالث يكتفي به في الرواية دون
الشهادة ونسب للاكثرين لان شرط الشيء لا يزيد عن اصله بل قد ينقص كالاحصان يثبت باثنين وان ثبت
الزنى الا باربعة فاذا قبلت رواية الواحد فلان يقبل تزكية الواحد او جرحه فيها اولى لان غايته
تزكية الشرط ان يلحق بمشروطه واذا لم يقبل في الشهادة الا اثنان لم يقبل في تزكيته اقل من اثنين
ص وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل يذكر سببهما وقيل سبب التعديل وعكس الشافعي وهو
المختار في الشهادة واما الرواية فيكفي الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح ش ينبغي ان تكون الواو في قوله
وقال القاضي بمعنى ثم لانه حول منه في مسئلة اخرى والضمير في قوله فيهما عايد للجرح والتعديل
وحاصله ان في التعرض لسبب الجرح والتعديل مذاهب احدها انه يكفي الاطلاق فيهما ولا يجب
ذكر السبب لانه ان لم يكن بصيرا بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا به فلا معنى للسؤال وهذا
ما نص عليه في التقريب ونقل عن اهل العلم من التفصيل الاتي في الثالث والثاني يجب ذكر سببهما للاختلاف
في اسباب الجرح والمسارعة الى التعديل بالظاهر والثالث يذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح
يبطل الثقة لتسارع الناس الى الثناء اعتمادا على الظاهر فلا بد من سببه قال امام الحرمين وهذا ارفع
ما احد الاصول والرابع عكسه يجب في الجرح دون التعديل وهو قول الشافعي اذ قد يجرح بما لا يكون
جرحا لاختلاف المذاهب فيه بخلاف العدالة ليس لها سبب واحد والخامس التفصيل بين الشهادة والرواية
ففي الشهادة يجب السبب في الجرح فقط وفي الرواية يكفي الاطلاق اذا علم ان مذهب الجارح انه لا يجرح الا
بما يوثر لكن اطلق النووي في شرح مسلم ان مختار عدم قبول الجرح المطلق في الراوي انه يجب التوقف عن
العمل به وانبه على ان يبحث عن السبب ص وقول الامام يكفي اطلاقهما للعالم هو راي القاضي اذ لا تعديل
وجرح الا من العالم ش ذهب امام الحرمين والرازي الى تفصيل في المسئلة وهو انا اذا علمنا علم الراوي بما

بأسبابهما لم يجب ذكر السبب فيهما إذ الراوي بصير عدل ولا أو جاهله ونبه المصنف على أن هذا ليس بمذهب
خامس فما نقلع بل هو راجع إلى كلام القاضي لأنه إذا لم يكن عارفا بشروط العدالة لم يصلح للتزكية
مقوله العالم أي بأسباب الجرح والتعديل فإن العالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه والجرح مقدم إن كان عدد
الجارح أقل من المعدل إجماعا وكذا إن تساويا أو كان الجارح أقل وقال ابن شعبان يطلب الترجيح
إذا تعارض الجرح والتعديل فإما أن يكون عدد الجارح أقل من المعدل أو أكثر أو يتساويان فإن كان الجارح
أكثر قدم بالإجماع كما أفاده المازري والباجي وغيرهما لأن مع الجارح زيادة لم يطلع عليها المعدل وإن تساويا
فكذلك وحكى القاضي في مختصر التقريب الإجماع عليه أيضا لكن ابن الحاجب حكى قولا أنهما يتعارضان
ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح وإن كان الجارح أقل فالجمهور على تقديم الجرح أيضا لما سبق وقيل يقدم التعديل
بزيادة عدده وقال ابن شعبان المالكي يطلب الترجيح حكاه عنه المازري واعلم أن القول
بتقديم الجرح إنما يتوجه بتفسير ذكرهما ابن دقيق العيد أحدهما مع اعتقاد المذهب الآخر وهو أن
الجرح لا يقبل إلا مفسرا والثاني أن يكون الجرح بناء على أمر مجزوم به أن يكون جارحا لا بناء على أمر اجتهادي
كما اصطلح أهل الحديث في الاعتماد في الجرح على اعتبار حديث الراوي مع اعتبار حديث غيره والنظر إلى
كثرة الموافقة والمخالفة والتفرد والشذوذ ومن التعديل حكم مشترط العدالة بالشهادة وكذا عمل
العالم في الأصح ورواية من لا يروي إلا للعدل من التعديل يحصل بالتزكية الصريحة بأن يقول هو عدل ويذكر
سببه أو يقول لأني رأيت منه كذا أو لا يذكره إن كان عن خبرة وكذا التزكية بالسماع المتواتر والمستفيض بالعدالة
قال القرافي وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا تطلب له تزكية وسكت عنه المصنف لوضوحه
ويحصل بالحكم وهو الذي ذكره المصنف لغموضه وله مراتب أعلاها وهو أعلاها أن يحكم الحاكم بشهادته
حيث لأنه لو لم يكن عدلا لما جاز بناء الحكم على شهادته وهذا إذا كان الحاكم يشترط العدالة وعن التعبير
ذكره الأصم وغيره ولا يعبأ بمن أهمله في المنهاج ثم فيه شيئان أحدهما أن هذا إنما يتوجه إذا امتنع حكم
الحاكم بعلمه فإن جوزنا حكمه بالشهادة ظاهر يقوى معه احتمال أنه حكم بعلمه بالعدالة وهذا يقدح
في جعل الغزالي هذه المرتبة أقوى من التعديل بالقول وحينئذ يتجه التفصيل الآتي في التي بعدها
فإن علم يقينا أنه حكم بشهادته فتعديل وإن لم يعلم يقينا فلا وهو ما اقتصر عليه الغزالي في المستصفى الثاني
أن هذه المرتبة من خواص الشهادة دون الرواية لكن صرح غيره بجعلها تعديلا للراوي بالشكل ثانيها عمل العالم
بروايته تعديل إذا علم منه أنه عمل بها لا على وجه الاحتياط ونقل الآمدي فيه الاتفاق لكن الغزالي
يحكي في البرهان والمنخول وغيرهما فلهذا عبر المصنف بالأصح قال إمام الحرمين عمل الراوي بما رواه
مع ظهور استناد العمل إلى الرواية قال قائلون إنه تعديل وقال آخرون ليس بتعديل والحق أنه إن
أمكن حمله على الرواية ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط فهو تعديل وإن كان ذلك من سبيل الاحتياط
فليس بتعديل لأن المستحق يتوقى الشبهات كما يتوقى الجليات وقال الشيخ تقي الدين بن تيمية

بزان يعمل

بزان يعمل بزائد في الترغيب والترهيب دون غيرهما وثالثها وهو أعدلها رواية العدل عنه فقيل
تعديل مطلقا وقيل عكسه والأصح التفصيل إن علم من عادته أنه لا يروي إلا عن عدل كيحيى
ابن سعيد القطان وشعبة ومالك فهو تعديل وإلا فلا قال المازري وهو قول الجمهور وهو المختار
في الأحكام ثم هنا أمران أحدهما أن هذا تفريع على جواز تعديل الراوي لمن روى عنه وفي باب الأقضية
من الحاوي حكاية وجهين في أنه هل يجوز للراوي تعديل من روى عنه كالقاضي في تزكية شهود الفرع
لأصل الثاني النظر في الطريق التي يعرف بها كونه لا يروي إلا عن عدل فإن كان ذلك بنص منه فهو
في الغاية وإن كان ذلك باعتبار الحالة في الرواية له ونظرنا إلى أنه لم يرو عن مثله إلا عن
عدل فهذا دون الدرجة الأولى ذكره ابن دقيق العيد قال وهل يكتفى بذلك في قبول روايته
عمن لا يجرح فيه وقفة لبعض أصحاب الحديث من الخاص بن وهبة تسعد وليس من الجرح ترك
العمل بمرويه والحكم بمشهوده أي لأنه قد يتوقف في رواية العدل وشهادته لأسباب أخر غير
الجرح وقال القاضي إن تحقق تركه له مع ارتفاع الموانع كان جرحا وإن لم يثبت فصل الوقفة
لم يكن جرحا ولا الحد في شهادة الزنى ونحو النبيذ فيه مسألتان أحدهما ليس
من الجرح الحد في الشهادة بالزنا إذا لم يكمل النصاب لأن الحد لأجل نقص العدد لا لمعنى في الشاهد
هو وهذا بناء على الصحيح من قول الشافعي فيما إذا شهد ثلاثة بالزنا أنهم يحدون كالقضية المعروفة
وألحق الرافعي به جارح الراوي بذكر الزنا إذا لم يوافقه غيره حتى يكون قاذفا على الأصح وخالفه
النووي قال المختار والصواب أنه لا يجعل قاذفا لأنه معذور في شهادته بالجرح فإنه مسئول عنها وهي
في حقه كفاية أو متعينة بخلاف شهود الزنا فإنهم مندوبون إلى الستر فإنهم مقصرون وما قاله
النووي هو الذي قطع به الشيخ أبو حامد والقاضي الحسين وغيرهما ولم يخرجوه على الخلاف في شهود الزنا
الثانية ليس من الجرح ارتكاب ما اختلف فيه وقال الجيلي بعض العلماء في مسألة اجتهادية كشرب النبيذ
الذي لا يسكر ولهذا قال الشافعي في الحنفي أحده وأقبل شهادته لما سبق من الكلام على الفسق المجرد
وكذلك قال لا أرد شهادة المستحل لنكاح المتعة والمفتي به والعامل به وهذا بناء على أن فسقه مظنون
كما سبق وخالف مالك واعتقد أنه مقطوع به فقال أحده للمعصية وأرد شهادته لفسقه قال
القرافي وهذا أوجه من قول الشافعي لكنه منه من الشافعي وأن هذا ابتاع التقليد فيه من قلد فهو
بمثابة من لم يقلد فيكون عاصيا فيفسق وليس كما قال فإن مآخذ الحدود الشرعية مختلف
كالحد للموجب فلم يراع فيه مذهب المخالف والرد لارتكاب الكبيرة وهذا متأول في شربه واعلم
أن هذه المسألة مكررة مع قوله فيما سبق ويقبل من أقدم على مفسق مظنون ولا التدليس
بتسمية غير مشهورة قال ابن السمعاني إلا أن يكون بحيث لو سئل لم يبينه أي ليس من الجرح
التدليس بالتسمية الغريبة لوقوعه من الأكابر كسفيان وغيره ولأنه صدق في نفس الأمر واستثنى ابن السمعاني

ما اخذ المدلس عليه لو سئل عنه لانه شوه روايتها لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه بخلاف لو كان
اذا سئل عنه اخبر عنه باسمه واضاف الحديث الى ناقله فقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل
عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وفصّل الامدي بين ان يكون تغيير الاسم لضعف المروي عنه
فيكون جرحا وان كان لصغر سن المروي عنه او ان المروي عنه اختلف في قبول روايته وهو يعتقد قبولها
كاهل البدع فلم يذكره باسمه المذكور حتى لا يقدح فيه او لا يكون جرحا وهذا هو الظاهر لان الاول
يوجب العمل بخبر غير الثقة بخلاف الثاني وسكت عما اذا لم يعلم بغيره لما اذا وهو محتمل ص ولا باعطاء
شخص اسم اخر تشبيها كقولنا ابو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم
ش بني على ان هذا ليس من التدليس للعلم بالمقصود وظهوره من عادته لا يسمع فيما يرويه عن شيخه
الحاكم ان يقول حدثنا ابو عبد الله الحافظ المصنف رحمه الله يقول في بعض مصنفاته اي ص ولا بايهام
اللقي والرحلة ش كقوله حدثنا وراء النهر موهما جيحون ويشير الى نهر عيسى ببغداد والجيزة بمصر
لان ذلك من المعاريض لا من الكذب قاله في الاحكام ص اما مدلس المتون فمجروح ش قال الاستاذ ابو
منصور وهو الذي يسميه المحدثون بالمدرج اي انه ادرج كلامه مع كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم
لم يميز بينهما فظن ان جميعه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو عكس رواية بعض الحديث مسألة
الصحابي من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو ولم يطل بخلاف التابع مع الصحابي
وقيل يشترط الطول وقيل احدهما وقيل الغزو او سنة ش من موصولة بمعنى الذي وهو مع الاجتماع
جنس ومؤمنا حال من الموصول وهو فصل يخرج به المجتمع حال كفره وبمحمد صلى الله عليه وسلم فصل يخرج
المجتمع بغيره وانما عبر المصنف بلفظة راى الواقع في مختصر ابن الحاجب وغيره لانك ان نصبت النبي
في قولهم راى النبي وهو ظاهر لم يطرد لورود ابن ام مكتوم وابن ... وغيرهما من عميان الصحابة فانهم لم يروه ولم
ينعكس لان من راه في النوم فقد راه وليس بصحابي وان رفعت لزم ان يكون من وقع بصر محمد صلى الله عليه
وسلم عليه صحابيا وان لم يقع بصره على محمد صلى الله عليه وسلم ولا خاطبه ولو قبل بدر ولزم ان يكون كل
من عاصره بهذه المثابة لانه كشف له ليلة الاسراء وغيرها عنهم اجمعين وراهم كلهم فلهذا عدل
المصنف الى لفظ الاجتماع وزاد الايمان وممن ذكره ابن الصلاح من المحدثين والامدي من الاصوليين ولا
بد منه فانه من اجتمع كافرا به صلى الله عليه وسلم لا يثبت له صحبة قال البخاري في صحيحه حيث قال من
صحب النبي صلى الله عليه وسلم او راه من المسلمين فهو من اصحابه وحكاه القاضي عياض وغيره عن احمد بن حنبل
واشار بقوله وان لم يرو ولم يطل الى الاكتفاء بمجرد الرؤية والصحبة ولو ساعة سواء روى عنه او لم يرو عنه
وسواء اجتمع به ام لا وهو مقتضى لفظ الصحبة من حيث الوضع بل نقل انه يصح تقسيم الصحبة الى الصحبة
ساعة والى الصحبة مدة طويلة ولهذا يصح ان يقال صحبه ولم يرو عنه واشار بقوله بخلاف التابع الى انه لا
يكتفى في كون الشخص تابعيا بمجرد اجتماعه بالصحابي كما يكتفى في الصحابي والفرق ان لقية المصطفى

صلى الله عليه وسلم فيصبح من رؤيته او يجد لسنتها نورا لا يهتدي لاحد من خلق الله مثله والمرجع
في تقسيم التابعي الى العرف وقيل يشترط اي طول المجالسة والرواية عنه وقيل يشترط الرؤية
والصحبة الطويلة ولا تشترط الرواية وهذا مراد المصنف بقوله وقيل احدهما لانه لم يذهب احد الى
اشتراط الرواية دون المجالسة كما يوهمه ظاهر هذه العبارة قال الهندي والخلاف لفظي والوضع
يشهد لمذهب الاولين والعرف لمذهب الاخرين وقيل يشترط الغزو او مدة سنة وهو قول سعيد
ابن المسيب حكاه ابن الصلاح وهو ضعيف يلزم منه اخراج جرير بن عبد الله ووائل بن حجر ومعاوية بن
الحكم السلمي ممن وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم عام تسع وبعده واسلم واقام بعده اياما
ثم رجع الى قومه وروى عنه احاديث ولا خلاف في انهم من الصحابة ص ولو ادعى المعاصر العدل
الصحبة قبل وفاقا للقاضي ش لان وازع العدالة يمنعه من الكذب وانما حكى المصنف عن القاضي
لان كلام ابن الحاجب يقتضي ان المسألة غير منقولة وتوقف فيه من حيث انه يدعي رتبة لنفسه
فهو متهم فيها كما لو قال انا عدل ص والاكثر على عدالة الصحابة وقيل كغيرهم وقيل الى قتل عثمان
وقيل الا من قاتل عليا ش جمهور الخلف والسلف على ان الصحابة عدول فلا حاجة الى البحث
عن عدالتهم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخطاب للموجودين قال الامام ولعل السبب
فيه انهم حملة الشريعة فلو ثبت توقف في روايتهم انحصرت الشريعة على عصر الرسول صلى الله عليه وسلم
ولما استرسلت على سائر الاعصار وقيل انهم في العدالة كغيرهم فيجب البحث عنها
فيقبل في كل واحد منهم ومنهم من زعم ان الاصل فيهم العدالة الى ايام قتل عثمان لظهور الفتن
ومنهم من زعم ان من قاتل عليا فهو فاسق لخروجهم على الامام الحق وهذه المذاهب كلها باطلة سوى
مذهب الجمهور ص مسألة المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ش غير الصحابي
يشمل التابعي وتابع التابعي وهلم جرا وهذا قول الاصوليين واما المحدثون فيخصونه بالتابعي وبعضهم
بكبار التابعين كسعيد بن المسيب فان سقط واحد قبل التابعي كقول من روى عن سعيد بن المسيب قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم سمي منقطعا وان سقط اكثر سمي معضلا وعلى هذا فتقسيم الاصوليين اعم
فمن قطع دون التابعي مرسل عند الاصوليين منقطع عند المحدثين وعلم من كلامه انه لا مرسل للصحابة
وهو كذلك وسيأتي ص واحتج به ابو حنيفة ومالك والامدي مطلقا وقوم ان كان المرسل من ائمة النقل
ثم هو اضعف من المسند خلافا لقوم والصحيح رده وعليه الاكثر منهم الشافعي والقاضي قال مسلم واهل
العلم بالاخبار ش اختلف في قبول المرسل على مذاهب احدها انه حجة مطلقا وهو قول ابي حنيفة ومالك
واحمد في اشهر الروايتين واختاره الامدي والثاني يقبل مرسل من هو من ائمة النقل دون غيره وهو قول
عيسى بن ابان واختاره ابن الحاجب وصاحب البديع وائمة النقل من نقل عنه الصحابة والتابعون وتابع
التابعين وهو على القول بكونه حجة اضعف من المسند خلافا لقوم من الحنفية حيث زعموا انه اقوى من
المسند والثالث انه ليس بحجة وعليه الشافعي واختاره القاضي ابو بكر وقال مسلم في صحيحه واصل

قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة فلهذا نقله المصنف عن الاكثر وفي ذلك فائدة وهي الرد
على من زعم ان الشافعي اول من ابى قبول المرسل وفي تسوية المصنف بين الشافعي والقاضي في الانكار
مطلقا نظر فان الشافعي قبله في بعض الصور كما سيأتي قال القاضي ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا في الاماكن
التي قبلها فيها الشافعي حسما للباب بل زاد القاضي فانكر مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه عن
تابعي نص عليه في التقريب فان كان لا يروي الا عن عدل كابن المسيب قبل وهو المعتمد شرع في
المسألة التي توسطت في المسألة وتنزل كلام الشافعي عليه وهو التفصيل بين ان يكون المرسل من عادته
الرواية عن العدل وغيره فليس بحجة وهو مراد الشافعي باطلاق المنع وان كان اماما عالما بالمواضع وعادته
حذف من لا يروي الا عن عدل فمرسله حجة فاذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا بالغ في نفسه عمن
روى له وان ما حذر في المرسل عند الشافعي انما هو احتمال ضعف الواسطة وان المرسل لو سماه لبان انه
لا يحتج به فاذا علم من عادة المرسل انه لا يسمي الا ثقة كان مرسله حجة والتقوي بالحسن وقد اشار الماوردي
الى ان هذا مذهب الشافعي مستدلا بقوله واقبل مراسيل ابن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
لا يرسل الا عمن يقبل خبره قال ومن هذا حاله احببت مراسيله وفي هذا فائدتان احداهما ان الشافعي
لا يرد المرسل مطلقا الثانية انه لا يختص القبول بمرسل سعيد كما فهمه جماعة فلهذا جعل المصنف الضابط
التعاهد رواية عن العدل نعم جعله كالمسند فيه نظر لما سيذكر عن الشافعي انه جعله صالحا للترجيح وقال النووي
في الارشاد اشتهر عند اصحابنا ان مرسل سعيد حجة عند الشافعي وليس كذلك وانما قال الشافعي في مختصر
المزني وارسال ابن المسيب عندنا حسن فذكر صاحب التهذيب وغيره من اصحابنا في اصول الفقه في معنى
كلامه وجهين احدهما ان مراسيله حجة لانها فتشت فوجدت مسانيد والثاني ليس بحجة بل هي كغيرها
وانما رجح الشافعي به والترجيح بالمرسل صحيح وحكاه الخطيب ثم قال والصحيح عندنا الثاني لان في مرا
سيل سعيد ما لم يوجد مسندا بحال من وجه يصح وذكر البيهقي نحوه وان الشافعي لم يقبل مراسيل ابن المسيب
حيث لم يجد لها ما يؤكدها وانما يزيد ابن المسيب على غيره انه اصح التابعين ارسالا فيما زعم الحفاظ قال النووي
فهذا كلام الخطيب والبيهقي وهما امامان في معرفة نصوص الشافعي وكم يعتنه واما قول القفال في شرح
التلخيص قال الشافعي في الرهن الصغير مرسل ابن المسيب عندنا حجة فهو محمول على ما قاله الخطيب
والبيهقي وان عضد مرسل كبار التابعين ضعيف يرجح كقول الصحابي او فعله او الاكثر او اسناد
او ارسال او قياس او انتشار او عمل العصر كان المجموع حجة وفاقا للشافعي لا مجرد المرسل ولا المنضم
شرع في ذكر ما يعتضد به عند الشافعي في رد المراسيل ان جهل الواسطة يخرم الثقة وينجبر بالتعضيد الى الظن بحيث اقترن به
ما يؤكد ويغلب ان الظن الثقة به فانه يقبله وذلك يتناول صورا احدها ان يعتضد بقول صحابي
او فعله فان الظن يقوى عنده ثانيها بقول الاكثر من اهل العلم ثالثها ان يسند عن غير مرسله قال في المحصول
وهذا في مسند لم تقم الحجة باسناده بقي والا فالعمل حينئذ بالمسند رابعها ان يرسله راو اخر يروي عن غير
شيوخ الاول خامسها ان يعضده قياس سادسها ان ينتشر ولا نكير سابعها ان يعضده عمل اهل العلم

العصر

اهل العصر به اشار المصنف بقوله كان المجموع حجة الى الجواب عما اعترض به القاضي وغيره على الشا
فعي في هذه المواضع بان قول الصحابي لا يحتج به كغيره وكذا قول الاكثر وبجيئه مرسلا وضمه الضعيف
الى الضعيف لا يوجب القبول واجاب المحققون بان مراد الشافعي ان الاحتجاج بالمجموع كان حالة
الاجتماع تثير ظنا غالبا وهذا شان كل ضعيفين اجتمعا لان الظن يتقوى فلم يلزم من عدم الاحتجاج بالاضعف
عدم الاحتجاج بالاقوى ولم يعتمد الشافعي على مجرد المرسل ولا على المنضم اليه وتقريره خبر الواحد
اذا احتفت به القرائن يفيد القطع عند قوم مع انه لا يفيد ذلك بمجرده ولا القرائن بمجردها فان قيل هذا
صحيح اذا كان المنضم اليه ضعيفا فان كان قويا كالمسند فالعمل حينئذ بمجرد المنضم ولهذا قال ابن الحاجب
الاول غير وارد على الشافعي والثاني وارد قلنا بل هو غير وارد ايضا لانه اذا اسند عن غير مرسله ففيه
انضمام الى مرسل وذلك يوجب التقوية ايضا حتى لو عارض مسندا اخر يكون راجحا عليه لكونه مسندا
ومرسلا معا والاخر مسند فقط تنبيهان احدهما ان من تامل نصوص الشافعي في الرسالة
وجدها مصرحة بانه لم يطلق القول بان المرسل حيث يصح حجة مطلقا كما نقله المصنف وغيره بل بسوغ
الاحتجاج به ولهذا قال الشافعي بعد ذلك ولا نستطيع ان نقول الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل انتهى
وفائدة ذلك انه اذا عارضه متصل كان المتصل مقدما عليه ولو كان حجة مطلقة لتعارضا وممن قال
القاضي في التقريب قال الشافعي في هذه المواضع استحب قبوله ولا نستطيع ان نقول الحجة تثبت به
كثبوتها بالمتصل قال فعندنا على ان القبول عند هذه الامور مستحب لا واجب لكن قال البيهقي مراده
بقوله احببنا اخترنا الثاني تقييده بقوله كبار التابعين وصغارهم هنا لان المراد على ان هذه الاسباب تختص صغارهم
بهم دون صغارهم والى هذا اشار الشافعي في الرسالة يستدل به على انقطاع التصحيح والمنع وغيرهما
اعتضاد مطلق المرسل بها وانما فرق بين كبار التابعين وصغارهم هنا لان المراد عنده مزية العقوبة
وذلك موجود في كبار التابعين دون غيرهم الثالث قوله ضعيف فاعل عضد وقوله يرجح صفة له اي ضعيف
صالح للترجيح فلا اثر له وكذا المعزى اذ لا حاجة له بالمرسل الا ان ذكره المسند في امثلة المرجح الضعيف
منتقد فلو قال او اسناد غير منتقد لاستغنى فان تجرد ولا دليل سواه فالاظهر الانكفاف لاجله
شرع في هذا المرجح توسطه بين قولين حكاهما الماوردي في باب الرهن من الحاوي وعزاه الشافعي يخص ما لم يستدل
اذ المرجح في الباب دلالة سواه وان لم يكن فيه شيء من الرجحان وقال البيهقي ان الشافعي يقبل مراسيل
كبار التابعين اذا انضم اليها ما يؤكدها فان لم ينضم اليها ما يؤكدها لم يقبلها سواء كان مرسل ابن المسيب
او غيره مسالة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف وقال الماوردي ان نسي
اللفظ وقيل ان كان موجبه علما وقيل ان كان بلفظ مرادف وعليه الخطيب ومنعه ابن سيرين
وثعلب والرازي وروي عن ابن عمر في رواية الحديث بالمعنى مذاهب احدها يجوز ويجب قبوله كما لو
روي باللفظ وهو قول الائمة الاربعة واكثر السلف لكن يشترط ان يكون الراوي عارفا بدلالات الالفاظ
واختلاف مواقعها وان لا يزيد ولا ينقص فيه ويساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب تارة يقع بالمحكم

واخرى بالمشتبه به وغير ذلك مما لا تعلق فيه من حكمه فلا يجوز تغييرها عن وضعها وشرط امام الحرمين ان يقطع
بالمساواة بينهما فلو ظن ذلك لم يجز والثاني يجوز ان نسي اللفظ لانه قد تحمل اللفظ والمعنى وعجز عن
احدهما فيلزمه اداء الاخر لا سيما ان تركه قد يكون كتما للاحكام فان كان يحفظ اللفظ لم يجز ان يؤديه بغيره
لان في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم من الفصاحة ما لا يوجد في غيره وهذا قول الماوردي في الحاوي ونسبه
وجعل محل الخلاف في الصحابي اما غير الصحابي فلا يجوز له قطعا والثالث ان كان يوجب العلم من الفاظ
الحديث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ واما الذي يجب العمل به منه فمنه ما لا يجوز
الاخلال بلفظه كقوله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وخمس يقتلن في الحل والحرم حكاه ابن السمعاني
وجها لبعض اصحابنا والرابع يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره وعليه الخطيب البغدادي والخامس
المنع مطلقا سواء كان عارفا بدلالة الالفاظ ام لا وهو مذهب ابن سيرين واختاره ثعلب وابو بكر الرازي
من الحنفية ورواه ابن السمعاني عن ابن عمر مسألة الصحيح يحتج بقول الصحابي قال صلى الله
عليه وسلم ش اي حملا على سماعه منه لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يجزم في ذلك الا بما سمعه
وحكى الامدي وابن الحاجب عن القاضي انه متردد بين ان يكون قد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره
فينبني على عدالة جميع الصحابة فمن يقول بان الشيخ كحكم ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم
ومن لا يقول به فكالمرسل وهذا هو مقابل الصحيح في كلام المصنف لكنه زعم في شرح المختصر انه لا خلاف
في ذلك وان حكاية ابن الحاجب والامدي عن القاضي ابي بكر وهم وكذا قال الهندي في النهاية في كلامه على
المراسيل فاما الصحابي اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مقبول لا يتجه فيه خلاف
للظهور في الرواية عنه صلى الله عليه وسلم وتقدير روايته عن الصحابة فغير قادح لثبوت عدالتهم
واما احتمال روايته عن تابعي فنادر قلت حكى القاضي في التقريب لما ذكر المرسل واختار رده
قال وكذلك مرسل الصحابي اذا احتمل سماعه من تابعي وهو مذهب الاستاذ ابي اسحاق واغرب
ابن برهان في الاوسط فقال انه الصحيح وبحث الصيرفي كلامهم خلاف في سبب المنع وان كان الكل
عدولا هل هو احتمال روايته عن تابعي او عن صحابي قام به مانع كسارق رداء صفوان ونحوه قال
ابن الانباري الظاهر النقل وليس نصا صريحا بجواز ان يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمادا
على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه ص وكذا عن كان الصحيح ش لظهوره في السماع وحكمه البيضاوي
والهندي وليس مقابل الاصح المنع بل التوقف كما يقتضيه كلام المحصول واما الخلاف في ان فانما
ذكره الجمهور بالنسبة الى غير الصحابي قال ابن عبد البر ذهب ابو بكر البرديجي الى ان حرف ان
محمول على الانقطاع حتى يتبين السماع في ذلك الخبر بعينه من جهة اخرى قال والجمهور على
ان عن وان سواء اذا ثبت السماع واللقي انتهى نعم لا تتم التسوية بين عن وان في اجراء الخلاف بالنسبة
للصحابي ايضا ثم رايت الهندي صرح به في عن فقال منع من ذهب الى انه ظاهر في انه اخبر بواسطة اخر
عنه عليه السلام وهو ساقط بما سبق في المرسل ص وكذا سمعته امر ونهى ش اي على الاصح لانه وان

اختلف

وان اختلف في صيغ الامر والنهي وان الامر نهي عن ضده الى غير ذلك فالظاهر منه مع
معرفته باللغة وعدالته انه لا يطلق ذلك الا عند تحققه وحكى القاضي في التقريب عن بعض اهل
العلم انه ليس بحجة لاحتمال ان يطلق ما ليس بامر امرا ص او امرنا ش اي بصيغة البناء للمفعول لان مرجعه
الى من له الامر وهو النبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة وعن الصيرفي والكرخي انه متردد بين
امره وامر كل الامة او بعض الولاة ص او من السنة كذا او نهينا في الاظهر ش لان ذلك وان احتمل ارشد
استنباطا او قياسا لكن الغالب من الشرع فيضيفه الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه صاحبه وفي حكاية المصنف
الخلاف نظر فقد قال الشيخ ابو اسحاق في التبصرة اذا قال صحابي رخص لنا في كذا رجع الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم بلا خلاف ص والاكثر يحتج بقوله من السنة ش حملا له على سنة الرسول لانه
المتبادر عند الاطلاق وهذا ما عليه الامام والامدي والمتاخرون ويؤيده قول الشافعي في الام وما ابن
عباس والضحاك بن قيس صحابيان لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخالف الصيرفي والكرخي والحنفية كما نقله الامام في البرهان لاحتمال ان يريد غير سنة
الرسول ويشهد له قول الصيدلاني في اسنان الابل اختلف قول الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك
مرفوع اذا صدر من الصحابي او التابعي ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون سنة البلد قلت
يخرج من هذا ان هذا لا يختص بالصحابي ولهذا احتج الشافعي بقول سعيد بن المسيب في اعتبار العقل
بالثلث فقيل له سنة فقال نعم قال الشافعي ويشبه ان يريد بسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فلقي من احد انه يصير مرسلا وحينئذ فلا يحتج به الا مع الاعتضاد بما سبق بخلاف ما
اذا كان قائله صحابيا فانه لا ارسال فيه ص وكنا معاشر الناس او كان الناس يفعلون في عهده صلى الله
عليه وسلم ش لان الظاهر من حال الصحابي قصد تعليم الشرع وحكاه الهندي عن الاكثرين وقال انه
لا يتجه فيه خلاف لتصريحه بنقل الاجماع المقتضي معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ص وكنا نفعل
في عهده وكان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون في الشيء التافه ش هذه ثلاث صيغ متفاوتة
وهي دون ما قبلها فلهذا اتى بالفاء او لاحتمال انه لا يصرح بجميع الناس وهو ما دون ما قبلها لان
الضمير في كنا يحتمل بعضا مخصوصا وحكى ابن الصلاح عن ابي بكر الاسماعيلي انكار كونه من المرفوع
اما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه لعهد النبي صلى الله عليه وسلم فموقوف بلا خلاف ثانيها ان لا يصرح
بعهده صلى الله عليه وسلم وهي دون ما قبلها من جهة عدم التصريح بالعهد لكنها فوقها من جهة
تصريحه بجميع الناس فيحتمل تساويهما والاظهر رجحان تلك لان التقييد بالعهد ظاهر في التقرير
وهو تشريع ثالثها هو قول عائشة كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه وهي دون الكل لانها
اخرها العهد والتصريح بالنبي صلى الله عليه وسلم وما يعود اليه الضمير في قوله كانوا ص خاتمة مستند غير
الصحابي قراءة الشيخ املاء وتحديثا فقراءة عليه وسماع ش اذا كان الراوي غير صحابي فمراتب
روايته عشرة اعلاها ان يسمع قراءة الشيخ املاء وتحديثا من غير املاء اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم

فاندفع ان يعلم اصحابه التشهد ويقرأ عليهم القرآن وسواء كان سماعه من حفظه او كتاب ثانيها
قراءته على الشيخ والشيخ ساكت يسمع اقتداء بالنبي قال للنبي صلى الله عليه وسلم عليه ما يته ونقرب حاله
وانه على امراة هذه الرجم فصدق عليه السلام قوله هذا وافق عليه وكان الناس يذكرون للصحابة رضي الله
عنهم الاحكام فيعرفون الحق وينكرون الباطل وشرطه اما ان الحجر في صحة النقل بها ان يكون بحيث لو وقع
من القارئ تحريف او تصحيف لرده الشيخ وسموها عرضا حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول
بعد الفراغ هل سمعت فيقول الشيخ نعم وما صرح به المصنف انها دون السماع هو الاصح وقيل مثله
وقيل فوقه وذكر صاحب البديع ان الاول قول المحدثين وان التسوية هو المختار وخص الخلاف بما
اذا قرأ الشيخ من كتابه لانه قد يسهو فلا فرق بينه وبين القراءة عليه اما اذا قرأ الشيخ من حفظه فهو اعلى
بالاتفاق ثالثها اسماعه بقراءة غيره وهي المرتبة الثالثة وشرطه فهم اقرار الشيخ بها لفظا او اشارة
مع الاجازة فالاجازة لخاص في خاص فخاص في عام فلفلان ومن يوجد من نسله فالمناولة فالاعلام فالو
صية فالوجادة شرح الرابعة المناولة مع الاجازة بان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه
او فرعا مقابلا به فيقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني وانما قال مع
الاجازة للتنبيه على انها اعلى انواع الاجازة وقد اجمعوا على صحتها كما قاله القاضي عياض في الالماع
وانما اختلفوا في رتبتها من السماع اولا فحكى ابن الصلاح وصحح انها منحطة عنه وحكى الحاكم عن الشا
فعي وصاحبيه المزني والبويطي ولهذا اتى المصنف بعدها بالفاء ليشير الى التراخي في الرتبة قال
ابن حزم هي في مرتبة السماع حكاه عن الخطيب وفائدة هذا الخلاف تظهر في انه هل يجوز ان يقتصر على
قوله اخبرني او حدثني قال الهندي والاصح انه لا يجوز لانه يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب الخامسة
الاجازة المجردة عن المناولة وهي اقسام اعلاها ان يجيز لخاص في خاص بان يقول اجزت لك الكتاب
الفلاني ثانيها ان يجيز لخاص في عام مثل اجزت لك او اجزت لكم جميع مسموعاتي والخلاف في هذا
النوع اقوى من الذي قبله والجمهور على تجويزه ثالثها ان يجيز لعام في خاص مثل اجزت للمسلمين او لمن
ادرك حياتي رواية البخاري عني فنص جماعة وجوزه الخطيب وغيره رابعها ان يجيز لعام في عام
مثل اجزت للمسلمين ان يرووا عني جميع مسموعاتي المرتبة السادسة الاجازة للمعدوم تبعا نحو اجزت
لفلان ومن يوجد من نسله وقد فعله ابو بكر بن ابي داود فقال اجزت لك ولولدك ولحبل الحبلة اما لو ذكر المعدوم
ابتداء فقال اجزت لمن يولد لفلان فالصحيح المنع السابعة المناولة المجردة بان يناوله الكتاب فيقول
هذا من حديثي او سماعي ولا يقول اروه عني وقطع المصنف بعدم صحة التحمل بها وانها دون ما قبلها
وليس كذلك بل لها صورتان احداهما ان يقتصر على المناولة بالفعل او يقول خذ هذا الكتاب ولا يخبره
بسماعه ولا ياذن له في روايته عنه فلا يجوز له عنه الرواية بالاتفاق كما قاله العلماء الثانية ان يقول
مع ذلك هذا من سماعي ولا ياذن له في روايته قاله ابن الصلاح وهي مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها عند
الجمهور وحكى الخطيب جوازها الثامنة الاعلام المجرد عن المناولة والاجازة بان يقول هذا سماعي

ومرويي

من فلان وهذه اولى بالمنع من التي قبلها فليس له ان يرويه عنه خلافا لابن جريج وطائفة من المحدثين
والفقهاء حتى قالوا ولو قال لا تروه عني رواه لان ذلك الكتاب قد يكون مسموعه ولا ياذن في روايته
لخلل علمه فلا يجوز روايته التاسعة الوصية بالكتب بان يوصي الراوي بكتاب يرويه عند موته او سفره
لشخص وعن بعض السلف انه جوز به رواية الموصى له بذلك عن الموصي قال ابن الصلاح وهو بعيد جدا
وانكر عليه ابن ابي الدم وقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي
ونظار اصحابه كما سيأتي فهذه اولى العاشرة الوجادة وهي مصدر مولد ليس من لغة العرب بان يجد الحديث
بخط رجل فيقول وجدت بخط فلان وفات جمعه ولا يجوز له ان يقول حدثنا او اخبرنا وهي معمول
بها عند الشافعي ونظار اصحابه خلافا لمعظم المحدثين والفقهاء اذا غلب على الظن بل يجب
من القطع بصحة ذلك عن المروي عنه والا لانسد باب العمل ومنع الحربي وابو الشيخ والقاضي
الحسين والماوردي الاجازة العامة مطلقا والقاضي ابو الطيب من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح
والاجماع على منع من يوجد مطلقا ش الجمهور على الرواية والعمل بالاجازة ومعناه اذ اعتبر ان يخبره روى هذا
بلفظ فيجيز ان يرويه عنه بمقتضى الاجازة فيتصل السند واذا اتصل جاز العمل وحكى الباجي
فيه الاتفاق وحكي منع ذلك عن طائفة من المحدثين منهم الحافظ ابو الشيخ الاصبهاني وابراهيم الحربي
والحق بهم وكذا ذلك شعبة وابو زرعة الرازي وقال ما رايت احدا يفعله ولو تساهلنا في هذا ذهب العلم
ولم يكن للطلب معنى ومن الفقهاء القاضيان الحسين والماوردي وقالوا لو صحت الاجازة لبطلت
الرحلة بل هو قول للشافعي رواه الربيع عنه ونقله عبد الوهاب عن مالك ونقله الحاكم عن ابي
حنيفة وقال ابو طاهر الدباس من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني فكانه يقول اجزت لك ان
تكذب علي اذ الشرع لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال ابن حزم انه بدعة غير جائزة وفي المسئلة مذهب
ثالث ان كان المجيز والمستجيز كلاهما يعلمان ما في الكتاب من الاحاديث جاز والا فلا وهو اختيار ابي بكر
الرازي من الحنفية ونقل عن مالك وعلى هذه الاجازة بكل ما ثبت انه من مسموع الشيخ لا يجوز ضرورة
انهما لا يعلمان ذلك جميع تلك الاحاديث وقال في البديع المختار ان كان المجيز عالما بما في الكتاب
والمجاز له ضابطا جازت الرواية والا بطلت عند ابي حنيفة ومحمد وحكي عن ابي يوسف تجويزها كتابة
القاضي الى مثله بان علم ما فيه شرطه عندهما لا عنده والاحوط ما قالاه صونا للسنة وحفظا لها
واحتج ابن الصلاح بالجواز بانه اذا اجاز له ان يروي عنه رواياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره
بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ
ومنع قوم الاجازة العامة اجزت لجميع المسلمين ومنع القاضي ابو الطيب الاجازة للمعدوم ابتداء كاجزت
من سيوجد من نسل زيد وهو الصحيح لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة فكما لا يصح الاخبار
للمعدوم لا يصح اجازته وجوزه الخطيب وغيره وانعقد الاجماع على الاجازة للمعدوم مطلقا اي على
العموم وكانه اجازة من معدوم لمعدوم وقد نقل المصنف عن ابراهيم الحربي تابع فيه ابن الصلاح وكذا حكاه

عند الخطيب ثم روى في موضع آخر عن سليمان بن إسحاق الجلاب قال سألت إبراهيم الحربي قلت سمعت
كتاب الكلبي وقد يقطع علي والذي هو عنده يريد الخروج في مكة فترى لي أن أستجيزه أو أسأله
أن يكتب به إلي قال قل له يكتب به إليك فيقول كتب إلي فلان والإجازة ليست هي شيئا قال الخطيب
قد كنا نرى أن إبراهيم الحربي كان لا يعد الإجازة والمناولة شيئا وها هنا قد أجاز المكاتبة
مراسلة في ذلك فأحسب أن إبراهيم رجع عن القول الذي أسلفناه عنه إلى ما ذكرناه ها هنا في
تصحيح المكاتبة وأما اختياره لها على إجازة المشافهة فإنه قصر في ذلك إذ لم يكن للمستجيز
ما استجاز نسخة منقولة من أصل المجيز ولا مقابلة به و يروى أن إبراهيم ذهب إلى أن الإجازة لمن لم
تكن له نسخة منقولة من الأصل أو مقابلة به ليست شيئا أي تصحيح ذلك ساعا للراوي ومقابلا
بأصل الكتاب به وربما كان في غير البلد الذي الطالب فيه فيقع الإذن للمشافهة والمكاتبة بما يروى
وانبعاث الطالب إلى الشيخ أقرب إلى السلامة وأجدر بالصحة ص والعالي الرواية من صناعة المحدثين ش
أي العالي الراوي عند الأداء إذا اتصل بالنبي بالسابقة من صناعة المحدثين فلا وجه لذكرها هنا
خوف من خلل العلو

الكتاب الثالث

انتهى والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى
وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا محمد المصطفى وعلى آله
وصحبه أهل المجد والوفاء خصوصا سادتنا الخلفاء
ورضي الله تعالى عن كافة الصحابة وآله أجمعين
والحمد لله رب العالمين وهو حسبنا
ونعم الوكيل ولا حول ولا
قوة إلا بالله العلي
العظيم

النصف
الجزء الأول من
شرح العلامة
الزركشي لجمع
الجوامع

جامعة الرياض
المكتبة المركزية قسم المخطوطات